Das heilige Schriftwerk

KOHELET

im Lichte der Geschichte.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen

Doktorwürde.

Einer hohen philosophischen Fakultät

der

kgl. bay. Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen

vorgelegt

von

David Leimdörfer

aus Hlinik.

Erlangen 1891.

Das heilige Schriftwerk

KOHELET

im Lichte der Geschichte.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen

Doktorwürde.

Einer hohen philosophischen Fakultät

der

kgl. bay. Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen

vorgelegt

von

David Leimdörfer

aus Hlinik.

Erlangen 1891.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535709_0085

Einleitung.

„Ich bin überzeugt, dass wir so lange die Bibel
„nicht verstehen, so lange wir alle jene Verhält-
„nisse nicht kennen, durch die jedes Buch ver-
„anlasst war, alle jene Beziehungen auf die Denkart
„und die Geschichte der Zeit, in der es entstanden
„ist." **G. Zirkel.**
(Vorrede zu Untersuchungen über Kohelet.)

In Kohelet, dem unbekannten Autor der rätselhaftesten Schrift der Hagiographen, sah man seit dem Urbeginn der exegetischen Forschung den düstern, weltverachtenden Zweifler, dessen pessimistischer Geist in Sehnsucht nach Befreiung von dem Alpendruck trauriger Erfahrungen und der sie begleitenden Reflexionen nach Luft ringt, in einer Exklamation, die nichts anderes bedeutet, als „Luft — הבל — Eitelkeit, Nichtigkeit", mit welcher er sein Buch einleitet, und die er 23 Mal wiederholt. Andererseits aber trägt er im Widerspruche mit sich selbst die Lustgebärde eines Jüngers Epikurs, der das Leben und den Genuss des Augenblicks voll und ganz auszukosten sich bestrebt und eudämonistische Weisheitsregeln für das Verhalten des Menschen während der nichtigen Lebenszeit unter der Sonne lehrt, als gliche er dem Zecher, der seine quälenden Sorgen im Weine ertränkt. Dieser Philosoph mit den zwei völlig verschiedenen Gesichtern, dem schmerzdurchfurchten eines finstern Weltflüchtlings und dem freudestrahlenden eines wollüstigen Lebemannes ist aber noch mehr, als ein Philosoph, d. h. als ein Liebhaber der „Weisheit", חכמה, von welcher er fast zweimal so oft redet, wie von der Eitelkeit. Er ist zugleich ein Gottesmann, der nach dem Vorbilde frommer Patriarchen die Jugend zur Zucht und Gottesfurcht anleitet, von dem Eingreifen der allwaltenden Gottheit in die Geschicke des Staates, von einem Gottesgerichte sehr häufig und eindringlichst am Schlusse seines Werkes weislich zu reden versteht, und den Anschein giebt, als ob es sich ihm um nichts anderes handelte, als um das, was er in der That als das Resultat des Ganzen hinstellt: „Fürchte Gott und beobachte seine Gebote."

Widmet nun Kohelet seine Arbeit, wie die meisten Ausleger meinen, der gleichsam wie ein Thema zu Anfang sich ankündigenden „vanitas vanitatum", oder dem Hinweise auf das, was allgemein als Ziel Kohelets angesehen wird: die Lebensregel vom Nützen des flüchtigen Daseins? oder der Einprägung der Endmaxime: „fürchte Gott"? —

Im Falle der Bejahung der ersten Frage würde ohne Zweifel alles über den Erweis der Eitelkeit menschlichen Strebens Hinaus-

gehende überflüssig, weil wertlos, sein; denn, wenn alles eitel, nichts ist, wozu dann Lehrsätze aufstellen für das Nichts? Die Bejahung der zweiten Frage passt wieder nicht zur Stimmung der Resignation und zur Düsterkeit der Skepsis, die besonders die ersten Kapitel Kohelets durchzieht. Die Predigt von der Gottesfurcht aber nimmt im Verhältnisse zum Ganzen nur einen geringen Raum ein, und ihr Inhalt gehört selbst zu den Lebensregeln, mit denen sie verwoben ist, auch nimmt sie sich wunderlich aus in ihrem Neben- und Beieiander mit den sonstigen Ideen. Ohne Zweifel beschäftigt sich Kohelet mit allem, und zwar, wenn der Ausdruck statthaft, in der unmethodischen Methode der hebräischen Maschaldichter, system- und planlos die Gedanken durcheinanderwerfend, wie sie ihm eben in den Sinn kommen. Daher die Schwierigkeit einer Erklärung Kohelets, daher die Verschiedenartigkeit der Hypothesen über ein Buch, das nach allgemeiner Anschauung von Widersprüchen strotzt (siehe Iben-Esra zu Kohelet 7^3), vorausgesetzt, was in neuer Zeit allgemein angenommen wird, das Buch habe nur einen Verfasser (Bleek: Einleitung in das AT, Nöldecke: Die alttestamentl. Literatur, Knobel: Kommentar zu Kohelet, Seite 54). Allein, auch bei der Annahme mehrerer Verfasser (Grotius: Annotat. ad Kohelet 1^1: Paulus, neues Repert. I. 201 ff.), oder mehrerer Aufsätze eines Einzelnen (Schmidt: Kohelets Lehren 82 ff., Herder: Sämtl. Werke zur Relig. und Theol. 1829. T. 13. Seite 148) aus verschiedenen Zeiten und Stimmungen hörte Kohelet nicht auf, ein Rätsel zu sein, zu dessen Lösung nach Prov. 1^6 so viele dem Salomo zugeschriebene Meschalim dienen sollen. Weltschmerz, Epikuräismus und Religiosität — die findigste Philosophie kann sie, unvermittelt nebeneinander, nicht einen! Oder sind gottergebene Zweifelsucht, weltflüchtige Weltlichkeit, himmelnde Erdenlust etwa anderes als des Cirkels Quadratur? In einem Wesen können sie unmöglich verbunden sein. Vielleicht als Objekte des Denkens? Dann müsste die Reflexion sie sondern. Sie thut es nicht. Dass die Beschäftigung mit den in Frage stehenden Dingen, wie sie uns im Zusammenhange vorliegen, ebensowenig wie der Seelenverfassung eines Einzelnen entsprechend, Gegenstand oder Folge einer müssigen Spekulation sein kann, geht daraus hervor, dass Kohelet in allen seinen Aussprüchen auf realem Boden steht. Die Düsterkeit seiner Stimmung wird mit Thatsachen aus dem Leben in Natur und Menschheit motiviert, ebenso wenden sich seine Lehren unverkennbar an Lebende, mit Bezug auf erlebte, wie ihm gegenwärtige Geschehnisse und Verhältnisse. Sein literarisches Unternehmen muss also einen andern als einen philosophischen Hintergrund haben. **Er steht auf dem Boden der Geschichte.** Historische Ereignisse drücken ihm die Feder in die Hand. Die Zeitverhältnisse, unter welchen er lebt, scheinen seine Mitarbeit an ihrer Umgestaltung zu heischen.

Die vorliegende Untersuchung stellt sich zur Aufgabe, aus dem in Kohelet angesammelten historischen Material die Zeit, in

welcher Kohelet schreibt, und die Menschen, an welche er sich wendet, zu bestimmen, ferner nach etwas Licht über den geheimnisvollen Autor selbst, wie über die Tendenz und den Charakter seines Buches zu forschen, und sodann den Versuch zu machen, die Aussprüche Kohelets nach Massgabe der Zeitverhältnisse im Zusammenhange zu erläutern. Delitzsch's (Bibl. Kommentar IV. 1875 Seite 195) Urteil: „Alle Versuche, in dem Ganzen nicht nur Einheit des Geistes, sondern auch genetischen Fortgang, Plan und organische Gliederung nachzuweisen, mussten bisher und werden inskünftige scheitern", ist ohne Zweifel zu unterschreiben, wenn Kohelet als Geistesprodukt eines skeptischen und düstern Philosophen angesehen wird; auch gilt dies in Bezug auf die uns vorliegende Form und Disposition, an welche selbst grosse Orientalisten einen occidentalisch abstrakten Massstab anlegen. Im Lichte der Geschichte betrachtet dürfte sich, wenn auch kein Plan, so doch ein Zusammenhang des Ganzen ergeben, ohne zu willkürlichen Dislokationen Zuflucht zu nehmen oder gar zu „Blätterverschiebungs-Theorien" wie die „Unfallhypothese" G. Bickells (1884), die Curinger (Massoratext zu Kohelet), beweisend: sie setze 8 Hilfshypothesen voraus, gründlich widerlegt hat. Es ist selbstverständlich, dass auch Sprache und Darstellung sowie die zur Sprache gebrachten Ideen wichtige Hilfsmittel zur Bestimmung eines Zeitabschnittes sind, in dem ein Buch geschrieben ward. Es müssen daher auch diese in Betracht kommen und als ein bedeutsames historisches Moment Berücksichtigung finden.

Wie gross die einschlägige Literatur ist, wie viel bedeutende Denker sich in neuer Zeit, seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts, mit diesem biblischen Buche beschäftigt haben, geht daraus hervor, dass Knobel von 1609—1831 33 christliche Uebersetzer und Ausleger nennt, dass Grätz von 1836—1868 „19", und Reuss in seiner „Geschichte der heil. Schrift" von 1871—1890 ungefähr eben so viel aufzählt, ganz abgesehen von den hebräischen Commentaren, den zahlreichen Aufsätzen in den Einleitungen in die biblischen Bücher und den Studien und Kritiken, die fast alljährlich in den theologischen Zeitschriften erscheinen. Wenn man angesichts dieser riesigen Literatur, wie es scheint, entgegen der Mahnung Kohelets: „sei gewarnt, des vielen Büchermachens ist kein Ende" es noch unternimmt, über Kohelet zu schreiben, so ist dies nicht nur ein Zeichen der Würdigung dieses seltenen Buches der heil. Schrift, sondern auch ein Zeichen, dass die trefflichen Werke der Vorgänger, weit entfernt, ein Gefühl des Unbefriedigtseins in uns zurückzulassen, uns vielmehr das Interesse erhöht und Anregung gegeben haben, immer tiefer in Kohelet einzudringen. Wenn eine Forschung oder Hypothese noch so originell und neu erschiene, sie wäre ohne Vertiefung in das Alte nicht entstanden, und da trifft zu, was Falkenberg in seiner „Geschichte der neuen Philosophie" 1886 S. 43 bei der Darstellung der Lehre Bacos sagt: „Zwischen Erfahrung und Verstand muss

eine legitime Ehe zu Stande gebracht werden: Wenn die Empiristen nur zusammen schleppen, wie die Ameisen, die Metaphysiker das Gewebe ihrer Gedanken aus sich selbst herausziehen, wie die Spinnen, so soll der wahre Philosoph der Biene gleichen, welche das Gesammelte durch eigene Kraft verarbeitet.“ Wir sollen aus den Meisterwerken der Vorgänger sammeln, dankbar sein für den Stoff, den wir ihrem Geistesweben entnommen haben, aber mit eigenem Nachdenken ihn verarbeiten, und wenn ein Neues daraus wird, so heisse es nie, wir seien die Schöpfer, sondern: wir schaffen nachdem wir schöpfen, sind eher Schöpfende als Schöpfer. „Es giebt nichts Neues unter der Sonne“, sagt Kohelet. Andrerseits aber hiesse mit dem Alten sich zufriedengeben der Wissenschaft einen Todesstoss versetzen. Sagt doch auch derselbe Weise: „Sage nicht, was war's dass die früheren Tage besser waren, denn nicht aus Weisheit fragst du also.“ Oder wie Klostermann irgendwo sagt: „Nicht der Schimmel des Alters macht die Münze zu einer gangbaren.“ — Darum sei hier dankbar der Werke Erwähnung gethan, aus denen wir vieles entnommen, um daran anzuknüpfen, wozu uns das bescheidene Mass eigenen Nachdenkens geführt. Wir benutzten ausser den alten Versionen die rabbinischen Quellen und hebräischen Erklärungen aus dem Mittelalter, darunter den Kommentar von Josef Kara aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts, herausgegeben von Einstein 1886; ferner: Geigers Urschrift; Weiss: Zur Geschichte der jüdischen Tradition; die Specialschriften von Zirkel, Knobel, Herzfeld, Grätz, Delitzsch, Wright, Weissmann, Curinger (Massorahtext zu Kohelet); die Einleitungen von Bleek, Nöldecke, Bloch, de Wette; Reuss: Geschichte der heil. Schrift; Hamburger: Realencyclopädie für Bibel und Talmud; Grätz: Geschichte der Juden; Karpeles: Geschichte der jüdischen Literatur, und die theologischen Studien und Kritiken von 1885 zu Wrights Kohelet von Klostermann; ausserdem die Dissertationen: „Kohelets Stellung zum Unsterblichkeitsglauben“ von Bidder, 1875; „Jesus Sirach“ von Seligmann 1883; „Kohelet im Talmud“ von Schiffer 1884, und ähnliche.

Die Hauptanregung gab uns die von Prof. Grätz 1871 erschienene Abhandlung über Kohelet. — So legen wir denn die auf dem Felde der Sammlung und des eigenen Nachdenkens gereiften Früchte auf die reichbesetzte Tafel der exegetischen Forschung über Kohelet, wünschend dass sie denkenden Geistern neue Nahrung oder neuen Antrieb zur Vertiefung in die alte heil. Literatur bieten mögen.

A. Historisches in Kohelet.

1. Ueber den Verfasser.

Capitel 1^{12}: „Ich Kohelet, bin König über Israel in Jerusalem **gewesen.**“

Capitel 1^{16}: „Ich habe mehr Weisheit erlangt, als jeder, der vor mir in Jerusalem gewesen.“

Nicht der „König“, sondern das „Königgewesensein“, von dem der Verfasser redet, und womit er bedeutet, er sei jetzt nicht mehr, was er gewesen, sodann die kühne Behauptung seiner in Jerusalem noch nicht dagewesenen Weisheit, die ein, gelinde gesagt, fabelhaftes Selbstbewusstsein ausdrückt, dazu die genaue Angabe seines Wirkungsortes „Jerusalem“ scheinen unmöglich aus der Luft gegriffen zu sein. Salomo, dem man zu allen Zeiten die Autorschaft zuschrieb, konnte nicht sagen, er sei König gewesen, war er es doch thatsächlich d. i. ausserhalb des Reichs der Sage Zeit seines Lebens. Salomo kann auch nicht seine Weisheit messen wollen mit der seiner Vorgänger, denn vor ihm war ja nur sein Vater in Jerusalem König. Doch hierüber, wie auch über die ohne Zweifel auf Salomo passenden historisch klingenden Angaben (**Cap. 2^{4-9}**) siehe weiter.

Capitel 12^{9}: „Je mehr Kohelet weise geworden war, desto mehr lehrte er dem Volke Erkenntnis, und erwägend und forschend fasste er viele Gleichnisse ab.“

Auch aus diesem ersieht man zu mindest, dass der Autor eine historische Persönlichkeit von Bedeutung gewesen sein muss, sowohl dem Range, als auch dem Wissen und dem Einflusse nach auch in den Tagen, da sein angebliches Königtum zu den vergangenen Zeiten zählte.

2. Erlebnisse im Staate.

Capitel 3^{16}: „Noch sah ich unter der Sonne: an der Stelle des Rechtes, da war das Unrecht.“

Capitel 4^{1}: „Ich sah wieder alle Unterdrückten, die es werden unter der Sonne, und siehe, Thränen der Unterdrückten, und niemand tröstete sie; und von der Hand ihrer Unterdrücker Gewalt, und niemand ist ihnen Tröster.“

Capitel 5^{7}: „Wenn du Unterdrückung des Armen und Raub des Rechts und der Tugend im Lande siehst, so wundere dich nicht über die Sache, denn ein Hoher wacht über den Hohen, und Höhere über sie.“

Capitel 7^{15b}: „Mancher Gerechte geht zu Grunde in seiner Gerechtigkeit, und mancher Bösewicht lebt lange in seiner Bosheit.“

Capitel 8^{10}: „Ich sah Bösewichter begraben, und gekommen sind jedoch von dem Orte des Heiligen ausgewandert und vergessen in der Stadt die, die rechtlich gehandelt haben.“

Capitel 8^{14}: „Es giebt Gerechte, denen es ergeht nach der Handlungsweise der Bösewichter, und es giebt Bösewichter, denen es ergeht nach dem Thun der Gerechten.“

Capitel 10^{6}: „Die Thorheit wurde gesetzt auf viele hohe Stellen, und Reiche (an Weisheit) sassen in Niedrigkeit.“

Capitel 10^{7}: „Ich sah Knechte auf Rossen, und Fürsten wie Knechte (zu Fusse) gehen auf der Erde.“

Diese Sätze enthalten nichts Ersonnenes, Erdichtetes, sondern berichten Erlebtes wieder. Kohelet ist Zeuge des unerhörten Druckes und der Thränen der Unterdrückten, er weist hin auf das Unrecht, das sich breit macht im Lande, auf den Raub der Tugend, die Vorenthaltung des Rechtes, den Triumph der Niedrigen, die Hintansetzung der Edlen.

Von wem geht solches aus? Durch wen wird solches gefördert? Wer ist hierfür im Lande wohl verantwortlich? — Kohelet redet in vielen Sätzen von einer Misregierung, vornehmlich von — einem Könige.

3. Ueber einen König und seine Umgebung.

Capitel 4^{13}: „Besser ein armer und weiser Jüngling als ein alter und thörichter König, der sich nicht warnen zu lassen versteht.“

Capitel 4^{14}: „Denn aus dem Gefängnis kam er heraus um zu regieren, denn auch in seiner Regierung wird er arm“ (siehe weiter).

Capitel 4^{15}: „Ich sah alle Lebenden, die unter der Sonne wandeln, es mit dem 2. Jüngling halten, der an dessen Stelle erstehen wird.“

Capitel 4^{16}: „Kein Ende all' dem Volke, allen, denen er vorsteht, auch die Späteren werden sich nicht mit ihm freuen.“

Diese 4 Sätze sind unverkennbar historisch. Sie schildern einen König, der im reifern Alter steht und doch thöricht ist; der gewarnt wird, aber für die Warnungen nicht das geringste Verständnis hat. Dieser König ist aus dem Kerker an die Regierung gekommen, und sein trauriges Geschick während seiner Regierung wird auch angedeutet. Aber noch mehr: sogar von seinem Nachfolger spricht Kohelet als von einem ihm wohlbekannten 2. Jüngling, dessen riesigen

Anhang er gewahrt, dem es aber später auch nicht wohlergeht, „denn die Spätern freuen sich nicht mit ihm.“ Kohelet überlebt also den König, vermutlich auch seinen Nachfolger. Von dem Könige selber redet er noch oft:

Capitel 5^{8b}: „Der König ist dem Felde unterthan.“

Capitel $8^{2.3.4}$: „Ich rate: den Befehl des Königs beobachte, auch wegen des göttlichen Eides! Eile nicht, wenn du vor ihm dahingehst, stehe nicht bei böser Sache, denn alles, was er will, thut er, weil das Wort des Königs eine Macht ist, — wer darf ihm sagen: was thust du?

Capitel 10^{4}: „Wenn der Unmut des Herrschers, מושל, über dich kommt, verlass deinen Ort nicht!“

Capitel 10^{5}: „Manches Uebel sah ich, wie ein Versehen, das da ausgeht von dem Herrscher, שליט.“

Capitel 10^{16}: „Wehe dir, Land, dessen König ein Knabe (Sklave), und dessen Fürsten des Morgens speisen.“

Capitel 10^{17}: „Heil dir, Land, dessen König ein Sohn der Freien, und dessen Fürsten zur Zeit essen, in Stärke und nicht im Zechgelage.“

Capitel 10^{20}: „Auch in deinen Gedanken fluche dem Könige nicht, und in deinen Schlafgemächern fluche nicht dem Reichen, denn der Vogel des Himmels trägt den Laut weiter, und das Geflügelte sagt aus das Wort.“

Wieder sind es 9 Sätze, aus denen hervorgeht, dass der Verfasser einen despotisch herrschenden König vor sich hat, der da thut, was ihm beliebt, ohne dass ihn jemand zurechtsetzen dürfte, dessen Unmut zu ertragen und dessen Befehl zu beobachten äusserst rätlich erscheint. Es ist ein שליט, מושל, d. i. mehr als מלך in Bezug auf absolutistische Machtentfaltung. — Es sind Werke der Tyrannei dieses Königs, die Kohelet vorschweben. Auch wird der Fürsten Erwähnung gethan, mit denen sich der König umgiebt. Sie halten zur Unzeit Zechgelage, sind genusssüchtig, egoistisch und dienen der Sinnenlust mehr als dem Staate, dem Kohelet ein „Wehe“ zuruft im Anblicke eines unfreien, d. h. bei aller Despotie doch sklavisch abhängigen und wie ein Knabe bevormundeten Königs, bevormundet von den genannten Fürsten. Kohelet erblickt aber auch in dem Machthaber einen Reichen, wie aus der Parallele 10^{20} hervorgeht, wogegen 5^{8} dessen Abhängigkeit von dem Felde betont wurde. Geld wird ohne Zweifel eine grosse Rolle bei dem in Rede stehenden Könige gespielt haben, denn „die Rosse, auf welche er seine Knechte setzt“ (10^{7}), die Umgebung von „Fürsten, die schon des Morgens zechen“ 10^{17}), die vielen „Hohen, die über den Hohen wachen“ (5^{7}), und die zahllosen Spione, die Laurer auf ein Urteil gegen diese Missregierung, „vor denen man selbst im innersten Schlafgemache sich hüten müsse“ (10^{20}), heischen an sich schon

königliche Reichtümer, die weniger durch die Steuerschraube, die auf das Volk gelegt wird, zu erschwingen sind, als durch Kriege, von deren erhofften und oft erfolgten glücklichen Ausgängen das Machtgebiet erweitert und der Königsschatz bereichert wird. — Dass es eine kriegerische, oft waffenglückliche Zeit für diesen König gegeben haben müsse, geht aus folgendem hervor.

4. Kriegerische Zustände.

Capitel 3^{8}: „Es ist eine Zeit für den Krieg, und eine Zeit für den Frieden.“

Capitel 7^{19}: „Die Weisheit ist mehr Schutz dem Weisen als 10 Heerführer, die in der Stadt waren“ (um sie zu verteidigen).

Capitel 4^{15}: „Das Gehen des Volkes mit dem 2. Jüngling“ lässt nicht auf eine friedliche Zeit schliessen.

Capitel 9^{13-16}: „Eine kleine Stadt und wenig Menschen darin, über die kam ein grosser König und umringte sie und baute gegen sie grosse Bollwerke; fand aber in ihr einen armen, klugen Mann, und dieser rettete die Stadt durch seine Klugheit, aber kein Mensch dachte weiter an diesen armen Mann. Da sagte ich: besser Weisheit als Stärke.“

Capitel 9^{18}: „Besser Weisheit als Kriegsgeräte, und ein Sünder vernichtet viel des Guten.“

Capitel 10^{10}: „Wenn das Eisen stumpf ist und man die Schneide nicht schärft, so muss man die Heere verstärken.“ Auch Capitel 9^{11}, wo die Rede ist von „Helden, denen im Kriege nicht der Sieg wird“, sowie Capitel 10^{17}, wo im Gegensatze zu den sklavischen und genusssüchtigen Fürsten „die Heldenhaftigkeit freier Fürsten“ gerühmt wird.

Capitel 10^{19}, wo von der Genusssucht, der Unterhaltung, dem Weine dieser Fürsten die Rede ist, kommt auch der wahrscheinlich im Kriege errungene Reichtum zur Sprache, der bei ihnen alles aufwiegt. (Der Satz gäbe vielleicht einen bessern Sinn, und passte auch zum Vorhergehenden und Nachfolgenden etwa in folgender Uebersetzung: Anstalt zur Lust bereiten sie לֶחֶם Brot, was ja mit Daniel 5^{1} doch nur als Chaldaismus zu vergleichen wäre. „Zum Zwecke der Lust führen sie Krieg, עשר מלחמה — עשר לחם (Vgl. Richt. 5^{8}; Gen. 14^{2}), und um des Weines willen, der das Leben erfreut, und um des Geldes willen, das ja alles gewährt.“)

5. Materialismus und sein Gefolge.

Capitel 5^{9}: „Wer das Geld liebt, wird des Geldes nicht satt.“
Capitel 5^{11}: „Der Ueberfluss lässt den Reichen nicht schlafen.“
Capitel 5^{12}: „Ich sah Reichtum, bewacht von seinem Besitzer zu dessen Uebel.“

Und die Wiederholung von Reichtum und Schätzen:

Capitel 5^{18} und Capitel 6^{2}, denen der Verfasser im Gegensatze zu den im Capitel $2^{3\text{–}9}$ aufgerechneten Gütern, welche er selbst ähnlich dem Könige Salomo gehäuft und genossen haben will, freilich, als er noch König war, nicht sehr hold ist, indem er die Armut bei Weisheit höher anschlägt als Königtum, Reichtum und Macht, weiset hin auf den Materialismus als herrschende Richtung der Zeit. Dass mit dieser Richtung auch Gottvergessenheit und Genusssucht, selbstverständlich auch die Verderbnis der Sitten Hand in Hand geht, ist klar. Daher Capitel $7^{26\text{ u. }28}$: „Ich finde bitterer als den Tod das Weib, dessen Herz Fallstricke und Netze, deren Hände Fesseln sind; der Gottgefällige entgeht ihm und der Sünder wird durch es gefangen. Einen Mann unter Tausend habe ich gefunden, aber ein Weib habe ich unter diesen allen nicht gefunden.“ Hieher gehört auch (freilich nach unserer späteren Auseinandersetzung in einer andern Relation aufgefasst) Capitel 9^{9}, die Einprägung einer gesitteten, auf Liebe beruhenden Ehe. Auch noch in einer andern Relation erwähnt Verfasser die Nachteile des Materialismus, nämlich in Bezug auf die besonders in kriegerischen Zeiten vorkommende Vernachlässigung der Agrikultur, die ja ureigentlich nur in friedlichen Zeiten gedeihlich sich entfaltet.

Capitel 5^{8}: „Der Gewinn des Erdreichs erstreckt sich auf alle, auch der König ist dem Felde unterthan.“
Capitel 5^{11}: „Süss ist der Schlaf des Arbeiters, ob er wenig oder viel isst.“
Capitel 9^{7}: „Geh, iss mit Freude dein Brot.“
Capitel 11^{4}: „Wer Wind beobachtet, wird nicht säen.“
Capitel 11^{6}: „Am Morgen säe deine Saat.“ . . . .

6. Religiöse Zustände.

Capitel 4^{17}: „Hüte deinen Fuss, wenn du in das Gotteshaus gehst, und näher liegt es, zu gehorchen, als wenn Thoren Opfer bringen, denn jene wissen nicht Böses zu thun.“

Der Tempel in Jerusalem mit seinem Opferdienste besteht also; und nach dem zitierten Satze scheint es, als ob zu viel freiwillig geopfert würde.

Capitel 5^{1}: „Uebereile dich nicht mit deinem Munde, und dein Herz eile nicht, Worte vor Gott vorzubringen,

denn Gott ist im Himmel, und du bist auf der Erde, darum sollen deine Worte wenig sein."

Es ist also eine Zeit, in der ungeachtet des oben angeführten Materialismus viel zu viel Gebete, wie es scheint, in Hast und Unüberlegtheit gesprochen worden sind.

Capitel $5^{3.\,4.\,5}$ ist ausführlich die Rede vom Geloben, dass es besser sei, nicht Gelübde zu thun, als das Gelobte nicht bezahlen, und dass der Mund sich nicht aufthue, dem eigenen Fleische zu schaden, oder es in Sünde zu bringen, „und sprich nicht vor dem Engel, dass es ein Versehen war."

Nicht nur viel Gelübde, sondern auch das Auflösen solcher durch einen Höherstehenden, מלאך, müssen bei solchen Warnungen Kohelets ohne Zweifel vielfach vorgekommen sein.

Capitel 5^{6}: „Denn durch viele Träume und Luftgebilde und viele Worte (geschieht solches), sondern fürchte Gott" (vergleiche auch V. 2: „der Traum kommt durch viel Antrieb").

Kohelet hat also Phantasten, Schwärmer vor sich, die sich viel mit Träumereien und leerem Geschwätz befassen. Der Aberglaube, der solches erzeugt, scheint neben Materialismus und Mammondienst ruhig, vielleicht auch unruhig einhergegangen zu sein. Die Extreme hatten sich berührt. Neben dem Mangel an Gottesfurcht der einen die Ueberfülle von Werkheiligkeit der andern, neben gottloser Erdenlust dort hyperfromme Himmelsstürmerei hier, neben völliger Leugnung einer überirdischen Vergeltung auch schon unter der Sonne, geschweige denn in einem jenseitigen Leben, gewahrt Kohelet Schwärmerei, Träumerei, Opfer, Gelübde, Askese und allerhand Aberglauben, die, den Blick diesem nichtigen Leben vollends verschliessend, ihn nur dorthin zu richten scheinen, von dem wir nichts wissen können.

Capitel 10^{11}: „Wenn die Schlange beisst ohne Zauberspruch, לחשׁ", ist zweifellos eine Erinnerung an die Schlangenbeschwörung und das Zauberunwesen, den die Bibel als Gräuel dem Ewigen" verboten. Es ist dies zwar nur ein Bild, Bilder sind aber gewöhnlich dem Leben entnommen. Hierher gehört auch Capitel 9^{2}, woselbst uns merkwürdige Gegensätze dargestellt werden: „Ein Begegnis dem Frommen und dem Frevler, dem Guten und Reinen, und dem Unreinen, dem Opfernden und dem nicht Opfernden; wie der Gute, so der Sünder, der Schwörende wie der, welcher den Eid scheut." Es muss demnach in der Umgebung des Verfassers levitisch Reine und Unreine, Gute und Fromme, und deren Gegner: Böse und Sünder, Schwörende und Eidesscheue gegeben haben.

7. Thoren und Weise.

Bei diesen Gegensätzen kommen besonders in Betracht die in Kohelet am meisten hervorgehobenen Weisen, חכמים, und Thoren, כסילים.

Capitel 2^{14} sind כסילים, „Unwissende, die im Finstern wandeln“;
Capitel 4^{5}: „Träge, die die Hände verschränken und von ihrem Fleische zehren“;
Capitel 4^{13}: „Eigensinnige, die sich nicht warnen lassen“;
Capitel 4^{17}: „Opfernde, denen Opfer mehr als Gehorsam gelten“;
Capitel 5^{2}: „Vielredner vor Gott“;
Capitel 5^{3}: „Gelübdethuende, bei Säumigkeit der Bezahlung“;
Capitel $7^{4.5}$: „Wollüstlinge, deren Herz im Haus der Freude weilt, und die an lustigem Sang und Scherz und Lachen Gefallen haben“;
Capitel 7^{9}: wieder „Jähzornige, die im כעס, Grimm aufbrausen“;
Capitel 7^{17}: „Masslose, an Frömmigkeit und Weisheit, wie am Frevelsinn“;
Capitel 9^{17}: „Wildtobende, die im Bewusstsein ihrer Macht laut und herrisch schreien“;
Capitel $10^{2\text{u}.3}$: „Herzlose, oder die das Herz nicht am rechten Platze haben“;
Capitel $10^{12\,13\,14}$: „Die zum Bösen den Mund voll nehmen“;
Capitel 10^{15}: „Deren Thun ermüdend und deren Gang ziellos ist“.

Nach diesen Eigenschaften, die Kohelet gewiss nach seiner Erfahrung den Thoren beilegt, zu schliessen, müssen sie mehr als unschädliche Thoren gewesen sein. Unwissenheit, Trägheit, Eigensinn, Zügellosigkeit mag ja mehr oder weniger alle Thoren gemeinsam kennzeichnen; allein Wollüstlinge, Jähzornige, Frevler, Tobende, Herzlose, Verderbenbringende scheinen eine bestimmte, wohlorganisierte Körperschaft zu sein, ebenso wie diejenigen Thoren, die Kohelet zu den Werkheiligen, Opfernden, viel Betenden, Gelübdethuenden, Asketen zählt. Es sind Thoren, die ohne Zweifel auf das religiöse wie politische Leben der Zeit einen erheblichen Einfluss übten. Ihnen entgegen zu arbeiten, das ist Aufgabe der Weisen, חכמים, zu welchen sich Kohelet zählt, der nach Capitel 12^{9} lehrt, forscht und Lehrsprüche verfasst, der ferner nach 12^{10} nach Worten des Wohlgefallens sucht und auch schriftlich fixiert, was er ausspricht, als Worte der Wahrheit, denn (12^{11}): „der Weisen Worte sind wie Schutzwehren (siehe weiter) um die Pflanzungen.“

8. Schriftstellerei.

Capitel 12^{12}: Das viele Büchermachen nimmt kein Ende, und zuviel Forschen ist Ermüdung des Fleisches.“

Es ist dies ein Seitenblick auf eine Periode reicher Schriftstellerei, auf eine Zeit, in der viel geforscht, gelehrt und gepredigt wird, auch die Bezeichnung der Weisen als בעלי אסופות, Glieder öffentlicher Versammlungen — oder, wie andere meinen, Männer „schriftlicher Sammlungen“, — weiset darauf hin. Kohelet scheint auch ein solcher zu sein. Welcher Art wohl seine Weisheit ist? — Des Buches Schluss lässt ihn als einen Weisen nach Art der reli-

giösen Volkslehrer auftreten, welcher Gottesfurcht und Gesetzesübung zur Devise seiner Pädagogik macht. Seine Weisheit ist also Religion. Ist sie nur das? Nein — sie unterscheidet sich von der Weisheit der einseitig religiösen Weisen. Kohelets חכמה bewegt sich auch, wie Capitel 1^{4-9} beweist, in Naturbetrachtungen. Er redet von den Urelementen, Sonne (Feuer), Wasser, Wind (Luft) und Erde; Kohelets Chochma hat ferner einen kritischen Blick für Vergangenheit und Gegenwart; für das, was geschehen in früheren Tagen und was jetzt geschieht. So Capitel $1^{9.10.11}$, Cap. 2^{16}, Cap. 3^{15}, Cap. 4^{2}, besonders Cap. 7^{10}: „Sage nicht, was war's, dass die früheren Tage besser seien, als diese, denn nicht aus Weisheit frägst du über dies"; seine Chochma nimmt teil an den Vorgängen in Staat, Gesellschaft und Leben. Kohelet ist aber noch mehr, er philosophiert über Natur und Geschichte: er legt sein Herz darauf zu erforschen. Siehe Capitel $1^{13.17}$; Capitel $2^{3.20}$: er spricht in seinem Innern ($3^{17.18}$), redet auch von dem „Wozu" und den Erfolgen, יתרון, und den Geschicken, מקרה, im Menschenleben, wendet sich dem allgemein Menschlichen mehr zu als dem speciell Religiösen, ja er redet im ganzen Buche nicht von Israel, sondern nur von אדם, dem „Menschen", dessen Gedanken er liest, in dessen Seele er schaut, dessen Triebe er prüft, dessen Hoffnungen er begleitet, dessen Handlungen er beobachtet und von dessen Zufällen und Begegnissen er sich Rechenschaft giebt. Auch die Politik zieht er in den Bereich seiner Erwägung. Endlich behandelt seine Chochma, wenn auch nach unserer Meinung nur in Beziehung auf die Zeitströmungen, auch das Problem der zeitlichen und ewigen Vergeltung ($8^{5.6.11.12}$ u. a. a. O.), eines möglichen oder gewissen Fortlebens der Seele (2^{16}, $3^{19.20.21}$, 7^{2}, 12^{7}), wovon meist behauptet wird, Kohelet sei ein entschiedener Leugner des letzteren (darüber weiter). Ist diese חכמה rein jüdisch? Gewiss haben die Hebräer nicht nur Anlage und Lust an den Tag gelegt, sich ausser mit der Religion auch noch mit Natur und geschichtsphilosophischen Thematen, wie auch mit Lebensproblemen zu befassen; das beweist Hiob, dieses herrlichste biblische Lehrgedicht, das ein Lebensproblem in kunstvoller farbenglühender Poesie behandelt, das beweisen die herrlichen Naturdichtungen in Hiob und den Psalmen, das beweisen die von Lebensweisheit strotzenden Sentenzen in den Propheten und den Proverbien. Aber die eigenartige Weltweisheit Kohelets, die im hebräischen Schrifttum ihres Gleichen sucht, wie die Art und Weise, Formung und Gestaltung seiner Ideen über Natur, Geschichte und psychologische Probleme weisen entschieden auch auf einen ausserjüdischen Einfluss hin. Die חכמים, die als Mitglieder von gelehrten religiösen Versammlungen sonst nur auf das religiöse Leben und dessen Ausgestaltungen bedacht waren, zu denen sich allerdings auch Kohelet zählt, ihre alleinige Influenz auf den Geist des Autors hätte schwerlich dieses Buch erzeugt, unstreitig tritt

hier eine Berührung mit einem Volksgeiste hervor, in welchem die philosophische Behandlung der Natur und des Menschen in vollster Blüte gestanden.

9. Mündliche Lehre.

Aus der Verwarnung des Zöglings (Capitel 12^{12}) geht auch klar hervor, dass Kohelet kein Freund „des vielen Büchermachens", d. h. der Schriftstellerei ist, vielmehr, dass er dem lebendigen Worte, von dem er im Anschlusse hieran redet (Capitel 12^{13}), also der mündlichen Einprägung einen Vorzug einräumt vor der schriftlichen, was ihn aber nicht hindert, משׁלים abzufassen, und Worte der Wahrheit, d. i. die seines Buches aufzuschreiben. Auch diese, die Mündlichkeit der Unterweisung bevorzugende Lehrmethode, weiset auf eine bestimmte historische Epoche des Judentums hin, die in der Zeit der Chachamin und Baale asuphoth zu suchen ist, d. h. in welcher religiöse Fragen in öffentlichen Zusammenkünften mündlich diskutiert wurden.

10. Mangel an Nationalem.

Nicht ohne Frage nach einem historischen Motive dürfte den Leser Kohelets die auffällige Erscheinung lassen, dass in dem ganzen Buche eines israelitischen Weisen, der doch so viel über Gott redet, — nicht zu vergleichen mit Esther, wo überhaupt von Gott nichts zu finden — Gott ausnahmslos als אלהים, nie als יהוה bezeichnet wird, wie ja überhaupt in Kohelet nichts nationaljüdisches vorkommt, obgleich das Judentum — wie aus den angeführten Stellen hervorgeht — als eine Nation unter einem Könige mit dem Nationalheiligtume und seinem Opferdienste in Jerusalem zur Zeit besteht.

11. Ueber die Sprache im Allgemeinen.

Die Sprache Kohelets, von der noch die Rede sein wird, ist eine von der der andern biblischen Bücher wesentlich verschiedene. Nur wenige Stellen bieten Analogien mit den jüngeren Schriften des hebräischen Kanon, z. B. Daniel, Esther, Esra, Nehemia und den letzten Proverbien. Es ist, als ob sich der Verfasser eine eigene Sprache für seine Gedanken formen möchte. Wir vermissen jede Spur von Schwung und Erhabenheit, wie man sie in der hebräischen Poesie kennt. Es ist vielmehr eine weitschweifige Prosa, ein ungewohnter, an Pleonasmen, seltsamen Phrasen und Wendungen reicher und eigentümlicher Stil, eine Menge von Partikeln, wie sie nur der jüngere Hebraismus aufweist, dazu eine beträchtliche Zahl Chaldaismen und fremdklingender Worte, wie Pardes, Pithgam, das äusserst häufig (über 60 Mal) gebrauchte שֶׁ für אשׁר, wie in keinem andern biblischen Buche. Dieses שֶׁ steht ausserdem in

einem nicht zu verkennenden Anklang an die talmudische Ausdrucksweise, wie שֶׁיֵּשׁ, שֶׁכְּבָר, שֶׁלֹּא. Ferner das häufige Pronomen separatum bei dem Participium מוֹצֵא אֲנִי זוֹרֵחַ הוּא, und besonders auch beim perfectum, ohne dass es auf Nachdruck verwiese, z. B. דִּבַּרְתִּי אֲנִי אָמַרְתִּי אֲנִי, sowie bei Negationen, wo verbunden mit dem adjectivum verbale אֵין mit pronom. separat. als Suffix zu finden ist, ganz wie im Talmud, z. B. אֵינָנִי יוֹדֵעַ אֵיתָם יוֹדְעִים. (Siehe Knobel S. 61—75. Vergl. Herzfeld S. 16.)

Schon dieses Wenige erweist, dass die Zeit Kohelets sehr weit entfernt sein muss von der Zeit Salomos, dass es vielmehr eine Zeit ist, wo die Poesie der alten Hebräer in ihrer erhabenen, rythmischen Diktion lange verklungen war, wo der selbst in der späteren didaktischen Poesie blühende Parallelismus membrorum nur schwach und matt eingefügt wird, eine Zeit, in der das Volk Israel in seiner Berührung mit andern Völkern sich vielfach wie deren Ideen auch deren Sprache zu eigen gemacht und das Hebräische untermischt mit fremden Idiomen sprach und schrieb, eine Zeit endlich, wo sich die Anfänge regten jener reichen Geistesthätigkeit, die nachmals den Grund gelegt hat zu der rabbinischen Literatur.

B. Bestimmung der Zeit.

1. Der König in Kohelet.

Aus dem Angedeuteten folgt, dass der Verfasser unseres Buches aus der Zeit für die Zeit schrieb. Es gilt jetzt, diese Zeit näher zu bestimmen. Wer ist es, der sie beherrscht? Ein König, von dem berichtet wird:

a) dass er aus dem Gefängnis an die Regierung kam;
b) dass er despotisch herrschte;
c) dass er Verdienstvolle zurückgesetzt und von dem Orte des Heiligen verjagt, Verdienstlose aber begünstigt;
d) dass er kein Ohr hat für der Unterdrückten Thränen, aber auch nicht für die von einem Weisen ihm zugehenden Warnungen;
e) dass er, obgleich im vorgerückten Alter, ein Thor sei, nicht selbstständig als ein Freier wirke, sondern wie ein Knabe sklavisch bevormundet werde;
f) dass in seiner Nähe Hohe und Höhere, fürstliche Thoren sich befinden, die den innern Verfall sehen und nur an Lust und irdischen Besitz denken, ohne nach einem Strafgerichte zu fragen;
g) dass er kriegerisch ist, Kriege führt, auf Siegesthaten, Geld und Beute mehr als auf Weisheit achtet;
h) dass er einen Sohn hat, der einst sein Nachfolger wird. —

An einen vorexilischen König, des ungeteilten wie des geteilten Reiches lässt sich nach all' dem Vorausgeschickten nicht denken, auch nicht an ausserhalb Judäas die Juden tyrannisch beherrschende Regenten oder Statthalter, wie Umbreit, Ewald, Hengstenberg und viele andre annehmen: „Satrapen während der persischen Herrschaft über Judäa", denn der Verfasser meldet von ganz nahen Beziehungen zum Könige und schildert ihn, als ob er täglich um ihn wäre, und zwar in Jerusalem und als jüdischen Herrscher. Er muss also bei den nachexilischen Königen gesucht werden, aber nicht, wie Grätz behauptet, er sei ein fremder und zugleich einheimischer König: der als idumäischer „Sklave" (naar) von den Römern den Juden aufgezwungene Herodes. נַעַר muss auch als Gegensatz zu בן חורים nicht notwendig dasselbe sein wie עבד, sondern heisst „Knabe" (vergl. Josef Kara z. St. der נער wörtlich fasst und erklärt); ein Unreifer, Bevormundeter ist auch nicht frei. Dass Kohelet „Sklaven" auf Rossen sitzen sieht, während Adelige, wie Sklaven, zu Fusse gehen, bezieht sich allerdings

auf die geschichtliche Thatsache der Hintansetzung Verdienstlicher und der Bevorzugung Verdienstloser als einer Verfügung des tyrannischen, ungerechten Königs, ohne dass sich aber diese Sklaven bestimmt auf „gemachte“ Fürsten (Grätz, Kohelet 13) beziehen müssen. Auch noch andere später aufzuführende Gründe lassen unmöglich auf Herodes denken. Der nachexilische König Kohelets lebt früher als Herodes, ist kein fremder, sondern ein einheimischer König, und was Kohelet von ihm sagt, erscheint uns in voller Uebereinstimmung mit der Geschichte. Es ist nach unserer Meinung der hasmonäisch-jüdische König Alexander Jannäus, welcher 105—79 a. C. n. regierte. Ueber den Königstitel sagt Reuss (Geschichte der heil. Schrift Seite 659, Ausg. 1890): „Aristobul soll der erste Hasmonäer gewesen sein, der den Königstitel annahm, doch kann dieses wenigstens durch die vorhandenen Münzen erst für seinen Nachfolger sicher belegt werden. Die von Simon geprägten hatten noch keinen Fürstennamen, die von Hyrkan erst den hebräischen, mit Beifügung der Worte Wecheber hajehudim (Genossenschaft, oder besser, wie Geiger in der „Urschrift“ (Seite 121) meint: Synedrion der Juden). Erst sein Nachfolger fügte auch griechische Schrift hinzu.“ Sein Name Jannai ist eine Abkürzung von Jonathan. (Vergl. de Saulzy: Numismatique judaique p. 92, wo von Münzen mit dem Namen „Jonathan“, identisch mit Jannai die Rede ist.) Nach dem Tode Aristobuls I., der ihn in den Kerker gebracht hatte, wurde er von der Königin-Witwe Salome aus dem Kerker befreit, wonach sie ihm im Alter von 23 Jahren Hand und Krone anbot. Er kam also „aus dem Gefängnisse an die Regierung“. Allein mit dem Königtum war zugleich die Würde des Hohenpriestertums damals verbunden, und es frägt sich: wie konnte nach dem Gesetze ein Hoherpriester die Ehe mit einer Witwe, auch wenn sie seine Schwägerin war (Jebam. 20), eingehen? Nach Jeruschalmi: Jebamot 6⁴, ist dies möglich, wenn er die Witwe vor der Einsetzung zum Hohenpriester heiratete. ארס אלמנה ונתמנה כהן גדול יכנס (vergl. Weiss a. a. O. Seite 134). Ob sich diese Halacha aber auch beim erblichen Hohenpriestertume, wo der König zugleich mit der Krone auch das Hohepriestertum übernimmt, anwenden lässt, ist eine andere Frage, die uns unmittelbar auf die Träger der Tradition in damaliger Zeit verweist und in die Mitte der geschichtlichen Parteien stellt, die dazumal einen wesentlichen Einfluss übten auf Thron und Altar, wie auf Herrscher und Volk. Es waren die Sadducäer und Pharisäer, über deren Anschauungen weiter ausführlicher gesprochen werden muss, weil dieselben unsern Gegenstand sehr nahe berühren. Zur Zeit Johann Hyrkans schon huldigte der Hof den dem biblischen Buchstaben sich enger anschliessenden Traditionen eines sadducäischen Synedrions, und auch zu Beginn der Regierung Alexander Jannais war es so. Ein sadducäisches Synedrion konnte und musste in seinem Interesse dem sadducäisch

gesinnten Fürstenhause und seinem auf dem Throne Davids sitzenden Könige — mit Beziehung auf die heil. Schrift (Deuteronomium 17[16]: Du sollst einen König über dich setzen, שום תשים עליך מלך, woran die Tradition die Lehre knüpft, „dass die Ehrfurcht vor ihm auf dir sei", שתהא אימתו עליך (siehe Sanh. 19), — eine absolutistische Gewalt einräumen, Gesetzgebung und Priestertum von ihm abhängig machen. Man mochte sich etwa auf David und Salomo berufen, die als Könige auch geopfert und priesterlich gewirkt hatten, wobei jedoch das Priestertum eine dem Königtum untergeordnete Rolle spielte. Dass der König eine Ausnahmestelle einnahm, beweist die zweifellos auf die Vorgänge der Zeit Jannais sich beziehende Stelle im Talmud (Sanhedrin II. Mischna 1): „Der Hohepriester richtet und man richtet ihn; der König richtet nicht und man richtet ihn nicht. Rabbi Juda sprach: Der König kann die Witwe eines Königs heiraten, denn also finden wir bei David, dass er die Witwe Sauls geehelicht, denn es heisst 2. Sam. 12: und ich gab das Haus deines Herrn und die Frauen deines Herrn in deinen Schoss." (Vgl. Tosphot Sanh. 19[a] s. v. Jannai.) כהן גדול דן ודנין אותו המלך לא דן ולא דנין אותו ר' יהודה אמר נושא המלך אלמנתו של מלך שכן מצינו בדוד שנשא אלמנתו של שאול שנא' ואתנה את בית אדוניך ראת נשי אדוניך בחיקך

Nicht nur von früheren Zeiten eingewurzelt, sondern bei jedem Anlass immer mehr hervortretend, vielleicht auch anlässlich dieser Eheverbindung Alexander Jannais mit der Witwe Aristobuls I. war der Hass der theokratischen Volkspartei der Pharisäer gegen die regierenden sadducäischen Fürsten, in deren Leben jene einen Abfall erblickten von den religiösen Vorarbeiten ihrer makkabäischen Ahnen. Die berühmte Geigerische Hypothese, wonach die Sadducäer, diese altadeligen Priestersprossen „von den Söhnen Zadoks", die ältesten Traditionen gehabt hätten, ist von J. H. Weiss in seinem Werke דור הדורשיו, Zur Geschichte der jüdischen Tradition (I. Bd. S. 133), damit widerlegt worden, dass ja die nachmaligen Sadducäer keine Spur von den alten, gemeinschaftlichen Traditionen aufzuweisen hatten, wohl aber die Pharisäer, die sie als ein Heiligtum wahrten und fortbildeten. Weiss meint, früher, d. i. vor der Trennung, waren sie einig in der Beobachtung des Gebots der ecclesia magna: „machet einen Zaun um das Gesetz!" Auch die Sadducäer waren also Schriftausleger — Sophrim —, aber sie verliessen die früheren Wege und schufen sich eigene, während die Peruschim auf dem früheren Standpunkte verharrten. Demnach scheint die Konzession des Rabbi Juda, dieses pharisäischen Schriftgelehrten, an den König mehr zu sein, als etwa blosse Furcht vor einem herrschenden Regime oder etwa um des lieben Friedens willen. Sie wird wohl zurückzuführen sein auf einen bei der Verheiratung Jannais gefassten sadducäischen Synedrialbeschluss, der später von den Pharisäern übernommen worden ist. Ein Nichtzugestehen grösserer Rechte an den

König als an den Hohenpriester wäre ja gegen die oben genannte Tradition zu Deut. 17[16]. Und welche Verletzung der Ehrfurcht vor dem König wäre es gewesen, wenn bei Eheverweigerung Jannäus' mit seiner Schwägerin, diese nach Deut. 25[9] die Ceremonie der Chaliza mit dem Ausspeien vor ihm vollzogen hätte! (Vgl. Sanhedrin 19.) Der Absolutismus der sadducäischen Könige, die nur Rechte und keine Pflichten hatten, musste notwendig ein gespanntes Verhältnis zwischen der regierenden Familie und dem zum grössten Teile dem Pharisäismus huldigenden Volke zur Folge haben.

Anfangs scheint Alexander Jannäus nach seiner Verbindung mit der pharisäisch gesinnten Salome mild und versöhnlich gegen die Pharisäer gewesen zu sein; doch diplomatisch tüchtige Sadducäer, deren einer, Diogenes, in besonderer Gunst bei ihm stand, verleiteten ihn zur Verfolgung der Pharisäer. Reuss schildert ihn kurz (a. a. O. S. 659): „A. Jannäus führte meist unglückliche Kriege mit Hilfe gemieteten Raubgesindels; er war roh, sittenlos, äffte ausländisches Wesen nach (nannte sich Philhellen), stützte sich auf die adelige Priesterkaste der Sadducäer und forderte die radikalen Pharisäer zu erbittertem Widerstande heraus. Auf öffentliche Verhöhnung des verhassten Gebieters antwortet dieser mit unsinniger Metzelei. Niederlagen im Felde weckten die Lust zu offener Empörung, und ein 6jähriger, blutiger Bürgerkrieg endigte unter unerhörten Grausamkeiten mit der vorläufigen Vernichtung der Volkspartei. Die mit schweren Opfern erkaufte Ruhe benutzte der Tyrann zu neuen, endlich erfolgreichen Eroberungszügen und erkannte am Schlusse eines in Abenteuern vergeudeten Lebens, dass eine entgegengesetzte Politik die zweckmässigere gewesen wäre." Als Quellen dienen den Historikern Josephus und die Rabbinen. (Siehe Grätz, Band III.) Josephus (Antiquitt. 13[5]) berichtet von Jannäus' Kriegen mit Hilfe pisidischer und cilicischer Truppen gegen Ptolemäus VIII. Laturos, den mutterfeindlichen Sohn der egyptischen Königin Kleopatra, der nach Acco's Fall Judäas Unabhängigkeit schon bedrohte, hätte nicht in letzter Stunde ein von 2 jüdischen Häuptlingen befehligtes egyptisches Heer mit Jannäus gegen Laturos ein Schutz- und Trutzbündnis geschlossen, wonach er einige feste Städte, wie Amathus, Raphia, Anthedon, Gaza eroberte. Nach seiner Heimkehr fasste Jannäus Misstrauen gegen die Pharisäer und ihre gelehrten Führer, die während seiner Kriegszüge, von Salome begünstigt, ihr Haupt erhoben hatten. Von dem sadducäischen Diplomaten Diogenes aufgestachelt und als kriegerischer Fürst sich viel mehr von den reichen adeligen und auch auf äussere Gebietserweiterung bedachten Sadducäern, als von jenen versprechend, wurde er ganz sadducäisch, besetzte alle Aemter, auch die im Synedrion, mit Sadducäern, entsetzte und vertrieb die einflussreichen Pharisäer, wie solches schon früher in der Verfolgungszeit unter Johann Hyrkan der Fall gewesen war. Damals flüchtete der Synedrialpräsident Josua ben Perachia nach Alexandrien. Jannäus war entschlossen, auch als

Hoherpriester den Sadducäismus öffentlich zu bethätigen. Am Laubhüttenfeste (um 96 a.) (Sota 48) fungierte er als Hoherpriester. Es kam zum Akte der Wasserlibation, wobei nach alter Sitte Wasser als Symbol der Fruchtbarkeit aus einer silbernen Schale auf den Altar gegossen wurde. Alexander goss es absichtlich zu seinen Füssen aus, nach Art der Sadducäer, die die Libation nicht anerkannten. Als das im Tempelhofe versammelte Volk dies bemerkte, warf es in seiner Erbitterung die geweihten Festfrüchte, Ethrogim (Orange, syrisch אתרוגא), die es in der Ausübung der Ceremonie des Feststrausses in der Hand hielt, nach ihm, beschimpfte ihn als einen unwürdigen Hohenpriester und rief zur Empörung auf. Alexander liess durch seine Soldtruppen auf das Volk einhauen, von dem 6000 Mann fielen (Josephus Antt. 12. 13. 5). Die im Innern eingetretene Spaltung gedachte Alexander durch neue Kriegsunternehmungen, die dem Staate bedeutende Vergrösserung und Bereicherung bringen sollten, einigermassen vergessen zu machen. Er richtete seine kriegerischen Operationen gegen Moabitis, Gaulanitis; manches glückte, so zählt Josephus 12 Städte auf, die er erobert hatte (12. 15. 4). Nur gegen den arabischen König Obeda kämpfte er unglücklich. 94—89 fanden mehrere blutige Aufstände gegen ihn statt. Müde der innern Unruhen soll er die pharisäischen Häuptlinge nach den Bedingungen des Friedens gefragt haben, worauf ihm die Antwort wurde: dein Tod (Josephus Antt. 13. 5). Ja, sie gingen noch weiter, sie verbanden sich mit dem Syrerkönige Antiochus Eukäros, um ihn zu stürzen. Es kam auch zur Schlacht; der Syrer siegte. Alexander flüchtete sich in das Gebirge Ephraim (Josephus b. j. 1. 4. 6; Antt. 14. 1). Jetzt regte sich das Mitleid des Volkes für ihn, 6000 Mann verliessen das Syrerheer; die Festung Bethome, in welche sich die Gegner warfen, wurde nach erneutem Angriffe von Alexander genommen, und 800 Mann auf seinen Befehl ans Kreuz geschlagen. Infolge dieser und noch anderer Schandthaten — er soll nämlich die Frauen und Kinder dieser Verurteilten vor ihren Augen hinrichten gelassen und dem blutigen Spiele bei einem Schmause, umgeben von Dirnen, zugesehen haben — wurde er als „Thracier" gebrandmarkt. In ihrer Angst flüchteten nahezu 8000 Pharisäer teils nach Egypten, teils nach Syrien. Unter den nach Egypten geflohenen befand sich auch das spätere Synedrialhaupt Juda ben Tabbai. Diese Kämpfe liessen eine traurige Verödung des Landes zurück (vgl. Kiduschin 66). Es folgte noch ein Judäa verwüstender Durchzug der Könige von Arabien und Syrien, auch ein für Alexander schimpflich ausgefallener Krieg mit Aretas, dem König von Arabien (Josephus Antt. 13. 15. 2). Jetzt wurden versöhnliche Gefühle im Könige wach. Der König schien Reue zu fühlen; einflussreiche Pharisäer wurden aus ihren Verstecken hervorgeholt oder aus Alexandrien zurückberufen (Jerus. nasir 5. 5, Sota 47). Mit seiner innern Umwandlung schien auch nach aussen ein besseres Verhältnis einzutreten. 86—83

führte er meist günstige Kriege, die Judäas Gebiet erweiterten. Auf den Münzen, die er in dieser Zeit prägen liess, waren als Symbole seiner Herrschaft über viele Seeplätze ein Anker, und als das seines Glückes ein Füllhorn angebracht (Grätz: Volksth. Gesch. I. S. 471). — Jetzt empfahl er der um die Zukunft ihrer 2 Söhne Hyrkan und Aristobul besorgten Königin Salome, sich eng den Pharisäern anzuschliessen. Er soll ihr den Rat erteilt haben: Fürchte weder die wahren Pharisäer, noch die, die es nicht sind, sondern die gefärbten, welche Unthaten begehen wie Simri und Lohn erwarten wie Pinehas (Sota 22). Bei der Belagerung der Festung Ragaba erkrankte er; im Gefühle des herannahenden Todes schärfte er Salome ein, seinen Tod bis nach dem Falle dieser Festung den Kriegern zu verheimlichen, und dann seine Leiche den Pharisäern zu überlassen, damit sie nach Belieben ihre Rache an derselben befriedigen oder sie grossmütig beerdigen könnten (Josephus a. a. O.). Unedel setzten die Pharisäer, die seine Grausamkeiten nicht vergessen konnten, seinen Todestag unter die freudigen Gedenktage. Er starb nach einer 27jährigen Regierung im Winter 79.

Aus diesem Capitel Geschichte ergiebt sich, dass das in Kohelet über den König Ausgesagte auf Alexander Jannäus anwendbar ist. Aus dem Gefängnis kam er an die Regierung; in seiner Regierung wurde er oft arm, hülflos und elend, במלכותו נולד רש, denn er führte viele unglückliche Kriege, wo sich das Eisen als stumpf erwies und wo die Heeresmächte verstärkt wurden. Oft aber waren seine Kämpfe von Sieg gekrönt; mit reicher Beute heimkehrend suchte er den Staat zu erweitern, nach aussen hin zu prunken und als Philhellen zu glänzen und nach innen als unumschränkter Tyrann, eifersüchtig auf sein königliches Ansehen, zu gelten. Das Sichumgeben mit ausländischen Truppen, die Bevormundung durch egoistische, genusssüchtige, sadducäische Diplomaten lässt ihn als Gegensatz erscheinen zu dem בו הורים, Freien, er ist trotz seiner schrankenlosen Gewalt ein unselbständiger „Knabe“, נער, ein „Thor“, der umgeben von Thoren wie kein Ohr für das Weinen der Unterdrückten, so auch kein Auge hat für den durch die Kriege geschwächten und im Innern verwahrlosten, durch Zwietracht zerklüfteten und sittlich verfallenen Staat. Er ist's, der Weise verjagt, Verdienstvolle hintansetzt; unter seiner Herrschaft ergeht es Gerechten nach der Handlungsweise der Bösewichter, so dass Redliche und Hervorragende aus Jerusalem, dem „Orte des Heiligen“, auswandern müssen, wie Ben Tabbai; dafür sitzen verdienstlose, fremde Knechte, gemietete Söldner auf hohen Ehrenstellen und „wie Fürsten“ hoch zu Ross.

Der langverhaltene Grimm eines der zurückgesetzten Weisen dieser Zeit kommt in Kohelet zum Ausbruch. Als ein Gegner des kriegerischen Sinnes, wie des Unrechts des Thoren rühmt er die „Weisheit“, die besser sei als Macht, obgleich sie nicht gehört wird, besser als „die Wälle, die ein grosser König zur Verteidigung

der Stadt aufwirft". „Besser als Kriegswerkzeuge und verstärkte Heere, wenn Waffen stumpf geworden, sei die Chochma." Aber die Weisheit verhallt, während das „Geschrei des Herrschers unter den Thoren" immer lauter wird; der König regiert despotisch, niemand wagt's, ihm zu sagen: „Was thust du"; obgleich er alt, d. h. lange Jahre König, ist er ein „Kesil", ohne Verstand, denn Versuche der Weisen, ihn zu warnen, gehen fehl. Von wem lässt sich Jannäus warnen, um die pharisäische Volkspartei nicht zu reizen, Grausamkeiten, wie sie brutaler nicht gedacht werden können, zu unterdrücken? wer sagt ihm, dass das Blut der Opfer seiner Tyrannei zum Himmel schreit? wer warnt ihn vor einem göttlichen Strafgerichte, welches für ihn nicht vorhanden zu sein scheint? Die dies vermöchten, die Weisen, sind fort, und wenn sie es nicht wären, dürften sie den Mund aufthun dort, wo so viele Hohe und Höhere über ihnen walten, um dem tyrannischen Regimente des Druckes zu Hülfe zu kommen, dort, wo man zu fürchten hat, dass der Vogel in der Luft den geringsten Tadel gegen den König diesem überbringen könnte?!

Daher vermeidet Kohelet, der einer dieser Weisen ist, — wie schon Grätz richtig bemerkt —, offen die Wahrheit zu sagen, daher die abgerissenen Gedanken, daher das Dunkel und die Rätselhaftigkeit seiner Aussprüche über das herrschende Regiment, sowie das Aufrufen einer göttlichen Gerechtigkeit gegen das irdische Unrecht, daher seine Lehre: „Fürchte Gott", daher auch die weise Verwarnung an sich selbst und die Unterthanen, „dem königlichen Befehl Folge zu leisten, dem reichen Herrn nicht zu fluchen, den Ort nicht zu verlassen, wenn Herrscherunmut losbricht" und dergleichen mehr. Alexander Jannäus ist ein Despot, jeder ihm Missliebige wird entfernt oder getötet, er hat seine geflügelten sadducäischen und ausländischen Spione, die ihm alles, was gegen ihn unternommen wird, berichten, wie er sicherlich von jenen pharisäischen Aufrührern, die er ans Kreuz schlagen liess, genaue Kunde hatte.

Diesem gottvergessenen, blutdürstigen Tyrannen gegenüber scheint sich der Verfasser, zurückdenkend an den weisen König Salomo, ganz abgesehen von seiner klugen Berechnung in bezug auf die Wirkung seiner Worte auf die Andern (wovon später), sich selbst als König von Jerusalem vorzustellen und im Lichte Salomos zu zeigen, der Grosses vollbrachte gerade durch das, was der jetzige König verpönt, durch seine Chochma: Er nennt sich ihm als einen König über Israel in Jerusalem, wie Salomo. Lügt er? Sass nicht die Weisheit auf dem Throne von Jerusalem einst in Salomo, und war nicht der Bestand des salomonischen Thrones nur durch die Beibehaltung der Weisheit, die er sich eher als Kriegsruhm und Gold von Gott erbeten hatte, gewährleistet? Ist es nicht, als wollte Kohelet Alexander den Gegenkönig zeigen in Salomo, der es verdient hatte, auf dem Throne Davids zu sitzen, weil er weise gewe-

sen, während er ein Thor sei? Ist es nicht, als ob er es seiner Zeit zuriefe und mit dem Satze 11 in Cap. 1: „man denkt nicht der Altvordern", seinen Hinweis auf die alten Tage des Königtums einleitete, in welchen „Ich, Kohelet-Salomo" einst König über Israel gewesen? Das Gedenken dieses alten Königtums, wodurch ist es verwischt und vergessen? Durch einen König, der das Gegenteil von Salomo ist. Salomo betete Gott in Demut an, dieser sich selbst; Salomo hatte fromme Ratgeber, dieser gottlose; Salomo war friedlich, dieser kriegerisch; Salomo segnete sein Volk, dieser vergoss dessen Blut; Salomo hielt die Predigt der Toleranz, dieser duldete nur Sadducäer; Salomo baute den Tempel, dieser riss ihn ein; Salomo stellte Weisheit höher als Gold und Ruhm, bei diesem wog Gold alles auf.

Freilich verfiel Salomo in des Letzteren Fehler, baute Häuser, pflanzte Gärten, legte Wasserleitungen an, umgab sich mit Knechten, Mägden u. s. w. und sah später ein, dass all' dies eitel sei. Der Hang am Eitlen wurde das Grab seines Königtums. Wann aber trat er ein, dieser Eitelkeitsdrang? Als seine Weisheit aufgehört. Diese Gedanken mochten Kohelet beschäftigt haben im Hinblick auf seine Zeit und bei dem Vorsatze einer Umgestaltung derselben durch seine Weisheit.

Der Schilderung des Königs Capitel 4^{13-16} schliesst sich unmittelbar der Satz (V. 17) an: „Hüte deinen Fuss, wenn du in das Gotteshaus gehst und näher ist es zu gehorchen, als das Opferbringen der Thoren, denn jene wissen nicht Böses zu thun." Auch das scheint nicht nur eine allgemeine Warnung für jedermann zu sein, sondern — wie der Zusammenhang andeutet — vornehmlich für den König, der zugleich Hoherpriester ist, seinen Fuss aber in das Heiligtum setzt ohne Weihe und ohne Pietät für die bestehenden alten Traditionen, deren Verletzung das Volk erbittern musste, wie bei jenem Wassergussopfer des Alexander Jannäus, bei welchem der König, der da wohl weiss Böses zu thun, lieber das Opfer vollzieht nach Art der sadducäischen Thoren als zu gehorchen der Stimme der pharisäischen Weisen.

Mit dem oben angeführten letzten Willen Alexander Jannäi, den Kriegern seinen Tod einstweilen zu verheimlichen und den Leichnam den Pharisäern zu überlassen, als ob es ihm zweifelhaft wäre, ob sie ihn wohl bestatten würden, mag wohl auch der Ausspruch Kohelets 6^3 zusammenhängen: „Auch ein Begräbnis ward ihm nicht zuteil", vielleicht auch das Wort 8^{10}: „Ich sah Frevler begraben werden".

Wie der Verfasser von der Wiege seines Königtums gesprochen, so schreibt er von den Geschicken desselben, von der Armut und Hilflosigkeit in der Regierung, dass er aus Finsternis und Erniedrigung zum höchsten Glanze, aus dieser wieder zu ehrloser Erniedrigung gelangt sei. Daher der Vergleich mit der Fehlgeburt Capitel 6^4: „Denn in Nichtigkeit kam sie und in Finsternis geht sie und mit Finsternis ist ihr Name bedeckt", d. h. Anfang und

Ende ist Finsternis. Freilich kann Kohelet diese und ähnliche auf das Ende des Königs sich beziehende Sätze nicht bei Lebzeiten Jannäis geschrieben haben, spricht er doch auch von seinem einstigen Nachfolger in einer Weise, als ob er auch dessen Regierung überlebt hätte. Er sagt aus, dass „nach ihm" ילד חשני, das zweite Kind, regieren werde ($4^{15.16}$) und dass dieser Nachfolger anfangs einen grossen Anhang haben, aber später seine Beliebtheit einbüssen werde. (Ueber die Zeit der Abfassung dieser und noch anderer Stellen wird weiter unten geredet werden.)

Aus den eben zitierten Sätzen aber geht wieder etwas hervor, was auf Alexander Jannäus trefflich passt. Er hatte 2 Söhne, Hyrkan und Aristobul, welche nach des Vaters Tode sehr jung gewesen und nach dem Tode der Mutter Salome Alexandra, die, bevor sie heranwuchsen, 9 Jahre glorreich regierte, folgten. Dass der feige Hyrkan II. nach den heftigen Kämpfen, welche die Anfänge von dem Ende des hasmonäischen Königtums gewesen, schliesslich zurücktrat und dem Aristobul II. das Feld räumte, ist eine geschichtliche Thatsache. Nach einem für Hyrkan und seine Partei schmählichen Kriege kam es zur Versöhnung. Im Tempel beschworen die Brüder ein Bündnis, wonach Aristobul die Königskrone, Hyrkan das Hohepriesterdiadem tragen sollte (siehe Grätz a. a. O. 481). Das „zweite Kind", welches Kohelet nennt, und das sowohl ein „erstes Kind" voraussetzt, wie es andererseits bekundet, dass der Verfasser die beiden ילדים, „Kinder" hat aufwachsen sehen, und dieser Nachfolge im Königtum Augenzeuge gewesen, dieses zweite Kind, dem Sadducäertum eng verbunden, war auf seiner Hut, reizte nicht die pharisäische Volkspartei, sondern verband auch diese sich. Die Zwietracht zwischen den Parteien, meint Grätz, wäre gewichen, wäre nicht Antipater, dieser idumäische Vampyr der jüdischen Nation, dazwischen getreten, dessen Familie sie nach und nach den Römern überlieferte. Dieser stachelte Hyrkan gegen seinen Bruder auf; der Eid ward gebrochen, Aristobul unterlag (66) dem von Antipater Hyrkan zu Hilfe gerufenen Nabatäer-Könige Aretas Philhellen; viele Jerusalemer, darunter auch Häupter der Pharisäer, flüchteten meist nach Egypten. Die Volksgunst musste gegen Aristobul abgenommen haben. Wenn sie wieder gewonnen wurde, so währte sie nur so lange, als Rom, durch dessen Hilfe Aristobul über Aretas gesiegt, Judäa und den König darüber getäuscht hatte, dass Aristobul nur ein Scheinkönig, und sein Land ganz in der Gewalt der Römer stehe. Auf den Zusammenbruch des hasmonäischen Thrones näher einzugehen ist nicht notwendig, da das bisher Gesagte genügt darzuthun, wie das Volk, von dem Kohelet $4^{15\,u.\,16}$ redet, seine Stimmung gegen das zweite Kind des Königs geändert hat: erst grosser Anhang, zuletzt keine Freude an ihm.

Aus dem Leben dieses Nachfolgers Jannäi verdient vielleicht noch eine Thatsache Erwähnung, die als Beleg dienen kann für den Reichtum, den Jannäus gesammelt und seinen Nachfolgern hinter-

lassen hatte. Aristobul II. bestach Pompejus durch ein Prachtgeschenk, bestehend aus einem goldenen Weinstock mit goldenen Reben und Blättern im Werte von 500 Talenten. Dieses Kunstwerk erregte die Bewunderung aller derer, die es sahen, und deshalb hatte sich Pompejus beeilt, es als Vorbote seiner Triumphe nach Rom zu senden, wo es auf dem Kapitol den Jupitertempel zierte. Alexander Jannäus hatte dies Geschenk (nach Grätz' Vermutung) wahrscheinlich als Zierde für den jerusalemischen Tempel anfertigen lassen. Dieser goldene Weinstock kann als ein redendes Zeugnis gelten nicht nur für den Reichtum, sondern auch für den Weltsinn und die Eitelkeit der letzten Hasmonäer.

2. Der religiöse Parteihader.

Es sind oben die Sätze Kohelets aufgeführt worden, die unverkennbar die religiösen Zustände seiner Zeit beleuchten. Es herrscht eine Zerklüftung innerhalb des Judentums, ein Widerstreit der Meinungen in betreff des Glaubens und des Kultus, der sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch zieht und der den Verfasser bestimmt, Regeln der Mässigung bald paränetisch bald gnomologisch vorzutragen. Diese religiösen Streitigkeiten müssen den Autor um so mehr zum Widerstreite gereizt haben, als sie verwoben waren mit den unglücklichen politischen Verhältnissen; ja sie erscheinen als Ursache der überhand nehmenden Ideen, die das Unglück des Staates und der Gesellschaft verschulden. Es ist unstreitig, dass Kohelet dem thörichten Könige den weisen entgegenhält; den ihn umgebenden Kesilim Gottesfurcht predigt, weil sie ihnen in ihrer Thorheit abhanden kam; ihnen die Weisheit der Weisen anpreist, weil sie dafür weniger Sinn haben als für Geldgier, Glanz und wollüstiges Leben, endlich angesichts ihres Tandes den sittlichen Ernst betont, sowie gegenüber der Bosheit, die straflos durch das Leben zieht, auf das Vorhandensein einer Gerechtigkeit hinweist.

Wer sind diese Kesilim in der Nähe des thörichten Königs? Knobel (Seite 93) behauptet, dass zu Kohelets Zeiten die pharisäische und sadducäische Sekte sich zu entwickeln begann, während Zirkel richtiger Kohelet schon als aus dem Parteigetriebe heraus reden lässt. In der That ist es dieses Parteigetriebe, das zur Zeit Alexander Jannäi den Gipfelpunkt erreicht hatte, welches dem Verfasser so nahe geht. Alles, was Kohelet sagt, unterscheidet sich in nichts von den Lehren der gemässigten Pharisäer, deren Hauptvertreter später der menschenfreundliche, weise Patriarch Hillel geworden, wohlgemerkt: der gemässigten, denn es gab auch exaltierte (siehe später), welche den Lehren Kohelets schnurstracks zuwiderhandelten. Innerhalb dieser gemässigten Partei, von der

Reuss (a. a. O. 710) sagt: „das darf der Geschichtsschreiber nie vergessen, dass das Judentum — und wir meinen damit seine besseren Eigenschaften — eben nur durch diese Partei erhalten worden ist, und in den Händen der andern zuletzt sich selbst verloren hätte", innerhalb dieser haben wir den Verfasser Kohelets zu suchen. Als moderierter Pharisäer wendet er sich zur Zeit, da die Sadducäer das Regiment zum Schaden des jüdischen Staates und der jüdischen Religion führten, — und wahrlich, Staat und Kirche berührten sich, sowohl im Könige als in den leitenden Maximen der Regierung, niemals inniger als jetzt — gegen die Sadducäer. Aber nicht feurig, wild, hetzend und aufrührerisch, sondern klug, vorsichtig, sanft, anscheinend ruhig, kühl und trocken, berechnend wie ein Philosoph der Stoa. Alles, was Kohelet an seinen „Thoren" geisselt, sind Eigenschaften der Sadducäer dieser Zeit. Man mag die die Wissenschaft beherrschende Hypothese Geigers (Urschrift Seite 100 ff.) von ihrer adeligen Abstammung von den Söhnen des Priesters Zadok gelten lassen oder nicht (vergl. Weiss a. a. O., sowie Hamburger, Realencyclopädie, Artikel: Pharisäer), das steht fest: Die Sadducäer der ersten Zeiten mochten sich mit Fug und Recht Zadikim, „Gerechte" nennen, und ihren Namen (wie Epiphanius contra haeres I., 1. 14) von „Zedek", Gerechtigkeit herleiten, sie waren ursprünglich Anhänger der alten jüdischen Tradition, und Hieronymus (zu Matthäus 22) bezeugt ihren frommen Glauben: „priores Sadducaei corporis et animae resurrectionem credebant, confitebanturque angelos et spiritum, sequentes omnia denegabant." Die in den Zeiten Kohelets lebenden gehören zu den „sequentes", ja posteriores, und zwar in ihrer höchsten Erbitterung gegen die andere Partei. Als Quellen hierfür dienen: a) Josephus Antt. 18. 1. 4. b. jud. 2. 8. 14; b) 2. Buch der Makkabäer 12^{40-45}; c) Talmud: Sanhedrin 90^{a}; Succa 48^{b}; d) Aboth d' Rabbi Nathan Abschn. 5. e) Evang. Matth. 22^{23}.

Die wichtigsten Glaubens-Streitpunkte sind: Der Glaube an eine Vorsehung, an eine Vergeltung, an Unsterblichkeit, Wiederbelebung und an ein ewiges Leben: 1) Die Pharisäer glaubten an eine göttliche Vorsehung, verbunden mit menschlicher Willensfreiheit, was die talmudische Lehre (Abt. 3^{19}): „alles ist vorhergesehen, und der Wille ist freigegeben" erweist. Die Sadducäer bekämpfen diese Lehre und behaupten, alles beruhe auf uns selbst, unser Wille ist Ursache der Geschicke (Josephus 13. 5. 9). Wenn Kohelet von der Unabänderlichkeit der Naturgesetze (Cap. 1^{4-8}), von der Abhängigkeit menschlichen Thuns und Geschickes von Gott (Cap. $2^{14-16.\ 26}$, 3^{1-11}), von der Unzulänglichkeit menschlichen Wissens und Strebens (Cap. 1^{15}; 2^{21-23}) redet, andrerseits dagegen sein Herz selbst bestimmt und lenkt, zu forschen (Cap. 1^{13}, 2^{1}), von einem Triebe spricht zur Lust nach Erdengütern (Cap. 2^{3-11}), wenn er trotz der Unabänderlichkeit der Geschicke, die Gott bestimmt, auf die Entschlüsse

und Handlungen der Menschen durch sehr viele Regeln Einfluss üben will, so ist unleugbar in ihm der Glaube an eine Vorsehung und zugleich an eine freie Selbstbestimmung lebendig. Auch der Schlusssatz Kohelets: „denn jede That bringt Gott in das Gericht", involviert beides, nämlich freie menschliche That, für die man jedoch dem göttlichen Richter verantwortlich ist, ebenso Cap. 11^9: „gehe in den Wegen deines Herzens . . . . . und wisse, dass über alles dich Gott ins Gericht führt." Es ist der pharisäische Standpunkt, der bis heute von den rabbanitischen Juden, den Erben der pharisäischen Traditionen festgehalten wird im Gegensatz zu den Sadducäern, die in ihrer „Thorheit" nur auf ihren freien Willen pochen ohne die geringste Spur des Denkens an eine göttliche Providenz. Auf die Frage, wann solche Ideen bei den Sadducäern Eingang fanden, wäre zu antworten, dass die Lehre Epikurs, die mit dem Eudämonismus ein passives Verhalten Gottes, was dem Gottesläugnen nach Z. Frankel (Darke Mischna 29) gleichkommt, lehrt, am Hofe der Ptolemäer in Alexandrien, wo die reichen jüdischen Steuerpächter, die Tobiaden (Josef 227—265) verkehrt hatten, in das Judentum eindrangen. A. S. Weissmann, mit dessen Kohelethypothese „Hyrkan, der Tobiade ein Kohelet" wir nicht übereinstimmen, hat (in seiner Schrift: Sektenbildung im Jud. n. 1890 S. 27) geistvoll erwiesen, dass der (in Sanh. 90) genannte אפיקורוס, der keinen Anteil am künftigen Leben hat, sich auf die Tobiaden als Verbreiter der epik. Lehre bezieht. Josef ben Tobias' Stammbaum reicht zurück in das Haus Zadoks des Hohenpriesters (ibid. 17), Zadokiten sind also die ersten Epikuräer bei den Juden gewesen. Kohelet scheint sein „Hakkol Hevel" gegen diese Ausschliesslichkeit der Herrschaft des freien Willens ohne Vorsehung oft, wie gegen die epikur. Lustsucht der Sadducäer überhaupt, ins Treffen zu führen. „Eitelkeit der Eitelkeiten" ist das Pochen auf diese Herrschaft, denn (Cap. 1^3): „Was gewährt menschliches Streben gegen die Unerbittlichkeit des Geschicks, gegen die festen Gesetze der Natur?" „Seht, wer kann mehr seinen Willen frei schalten lassen, als ein weiser, vielvermögender König, ähnlich dem Salomo?" (Cap. 2^{12}.) Zuletzt trifft ihn dasselbe Los wie alle (Cap. 2^{14-18}): „Nein, wir sind nicht allmächtig, das Krumme können wir nicht gerade machen, und wenn wir noch so weise und reich wären. (Cap. 1^{15}) Wohl haben wir einen Willen, aber er ist beschränkt, denn alles hat seine Zeit, (Cap. 2^{26}, 3^1) und Gott hat es so gemacht; denn nur was Gott macht wird sein für ewige Zeit, dazu ist nichts hinzuzufügen und daran nichts zu verringern, und Gott hat's also gethan, dass man vor ihm fürchte."

2) Vergeltung. Vergeltung, Unsterblichkeit, Auferstehung und ewiges Leben sind weitere Glaubensgrundsätze der Pharisäer, gegen die die Sadducäer widerstreiten. Ehe Geiger seine Hypothese der Entstehung der Sadducäer vortrug, galt es allgemein, diese an

einen Zadok zu knüpfen, welcher ein Schüler des Antigonos aus Socho war. Dieser letztere trug vor und überlieferte: Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn um des Lohnes willen dienen, und es sei die Furcht des Himmels über euch (Aboth 1^3). Aboth d' Rabbi Nathan (c. 5) fügt hinzu: „Antigonos hatte 2 Schüler, diese lehrten den Spruch weiter, שונין בדבריו (nach Geigers ungewöhnlicher Uebersetzung; besser: „sie änderten an seinen Worten", und lehrten weiter). So ging es von Schülern zu Schülern; endlich fingen diese an, näher darauf einzugehen, und sie sprachen: „Zu welchem Zweck lehrten dies unsere Väter, sollte der Arbeiter, der den Tag über sein Werk verrichtet, des Abends nicht seinen Lohn empfangen? Wahrlich, hätten unsere Väter gewusst, dass es eine andere Welt gäbe, dass die Toten auferstehen, sie würden nicht so gelehrt haben." Alsbald trennten sie sich von den Pharisäern und es entstanden 2 Sekten, Sadducäer und Boëthusäer, jene nach Zadok, diese nach Boëthus (in späterer Zeit) genannt. Sie bedienten sich silberner und goldener Gefässe, nicht etwa, weil sie stolz waren, sondern indem die Zedukim sagten: „Die Pharisäer haben selbst die Ueberlieferung, dass sie sich auf dieser Welt abhärmen und in jener doch nichts haben."

Aus dieser Stelle geht sicher hervor, dass man in der Zeit nach Simon Justus, dem letzten von dem Ueberreste der grossen Versammlung über die Vergeltungsfrage im Diesseits und Jenseits, viel geredet hat. Der Mosaismus verhiess Lohn und Strafe im Diesseits, verschwieg aber jeden ausdrücklichen Hinweis auf das Jenseits und das ewige Leben, denn es handelte sich ihm, ein Gesetz für das Leben zu geben, das Volk Israel zu erziehen dergestalt, dass es Auge und Herz auf ein gesittetes Leben unter Gottes Führung auf dieser Erde richte. Es sollte ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk werden, d. i. eine Verkörperung der Idee des Gottesreiches unter den Völkern der Erde. Vor irgend einem Zusammenhange mit dem Tode, vor Näkromantie warnte die Pentateuchgesetzgebung, verbot (Lev. 19^{31} wie Deuter. 18^{11}) als im Gegensatze zur Vollkommenheit mit Gott, jeden Aberglauben, sowie besonders Totenbeschwörung und Forschen nach den Toten. דורש אל המתים. Das setzt voraus, dass Totenbeschwörung sowie der Glaube an den Zusammenhang der Lebenden mit den Abgeschiedenen dem pentateuchischen Gesetzgeber wohl bekannt sein musste. Als ausdrückliches Gebot, als Glaubensgrundsatz, Dogma, ist Unsterblichkeits- und Jenseitsglaube in der Bibel nicht zu finden, vorhanden aber, u. z. lange vor dem Exil, ist er in der jüdischen Volksseele, sonst wären die in der Bibel enthaltenen deutlichen Hinweise darauf nicht zu begreifen. Saul, der in seiner Verzweiflung die Zauberin von Endor aufsucht (1. Sam. 28), muss den Glauben gehabt haben, dass die Verstorbenen eine Ueberlegenheit haben über die Lebenden. Im 1. Teile Jesajas, Jes 26^{19}, also lange vor dem Exil, ist zu lesen „aufleben werden deine Toten". (Siehe Philippsohns Abhandlung über „Unsterblich-

keit" in dessen Religionslehre, wo sämtliche Andeutungen der heil. Schrift über diesen Gegenstand zusammengestellt sind.) Reuss meint zwar a. a. O. 179: „Zum Glauben an eine Unsterblichkeit und an Ausgleichung oder Vergeltung in einem andern Leben hat sich weder das Volk noch ein Prophet erhoben, und die Vorstellung von einem Schattenreiche in der Unterwelt enthielt keine sittlichen Momente und keinerlei Trost oder Hoffnung. Um so bewundernswerter bleibt die Not und Tod überwindende Kraft des Glaubens an die göttliche Gerechtigkeit und an die eigene Pflicht, welche Jahrhunderte lang vorhielt." Angenommen, dieses stände nicht im Widerspruch mit mancherlei biblischen Andeutungen wie Deut. 32^{39}: „Ich töte und belebe", 1. Sam. 2^{6}: „Der Ewige tötet und belebt, senkt in die Gruft und bringt nach oben", ferner Hosea 13^{14}: „vom Tode erlöse ich sie", Jes. 26^{19}, Ezech. $37^{5.10}$, Ps. $16^{10.11}$, 49^{16}, 139^{18}, Hiob 19^{25} u. ä., erklärte diese Bewunderung für den Glauben an einen Gott der Gerechtigkeit nicht zur Genüge die sich im Leben so sehr bewährende Kraft aus der innigen Verbindung mit der übersinnlichen Allmacht und Allgerechtigkeit hieniden, und macht dieser Glaube nicht jedes Grübeln über etwas, was kein Sterblicher wissen kann, vollends überflüssig?

Der genannte Antigonos, der die Uebung des Gesetzes aus Gottesfurcht, nicht aus Lohnsucht seinen Schülern anbefiehlt, will eben Gottesfurcht und Pflichtbewusstsein in diesem Leben tiefer einprägen als ein Ueben des Gesetzes, das von so manchem in seiner Zeit nur im Hinblick auf Lohn und Strafe hier, vielleicht auch nach diesem Leben, gehandhabt worden. Hat er um dessentwillen an Lohn und Strafe nicht geglaubt, weil er sie nicht zum Motiv des Handelns macht? Mit nichten: „Die Furcht vor Gott" involviert das Wissen, dass Er ahndend eingreift in das Menschengeschick, sonst wäre „Furcht vor Gott" unverständlich. Es ist der mosaische Standpunkt, durch den Glauben an Gott und sein Strafgericht die Sünde zu meiden. Exod. 20^{20}: „damit seine Furcht über euch sei, dass ihr nicht sündiget" steht kurz nachdem im Dekalog von einer Bestrafung des Götzendienstes und Belohnung der Elternehrfurcht, also von „Vergeltung" die Rede war. Allerdings von Vergeltung „auf Erden". Auferstehungs- und Jenseitsglaube wurden erst im Exil in Israel heimisch und in der makkabäischen Zeit, in der das Buch Daniel verfasst wurde, dogmatische Grundlehren des Judentums, an die nach des Hieronymus Zeugnis auch die Sadducaei priores glaubten, von denen sich aber die späteren Schüler Zadoks allmählich lossagten, nachdem sie die fromme Lehre des Antigonos von der „Gottesfurcht" aufgegeben, so dass sie nicht einmal an ein Gottesgericht und an eine Vorsehung hienieden dachten: ein Beweis, dass Antigonos das Richtige lehrte, die Gottesfurcht, und nicht den Ausblick auf zukünftige Vergeltung zur Lebensmaxime zu machen. Auf demselben Standpunkte steht Kohelet, er lehrt Gottesfurcht, stellt diese als Hauptpointe hin, lässt alles, auch den Genuss (Cap 2^{24}), als von Gott ausgehend

betrachten und knüpft an die Gottesfurcht die Lehre der Vergeltung, Cap. 8^{12}: „Denen die Gott fürchten, werde es wohlergehen“, Cap. $12^{13,14}$: „Fürchte Gott, denn alle Werke bringt Gott ins Gericht.“

Auf das jenseitige Leben verweist Kohelet ausdrücklich nirgends, ihm handelt es sich darum, den Sadducäern, die nicht einmal mehr an eine diesseitige Vergeltung glauben, den Grund dieses ihres Unglaubens, der zugleich der Grund ihres sündhaften Lebens ist, zu künden: „Mangel an Gottesfurcht“. Er stellt ganz im Sinne des Pentateuch (Exod. 20^{22}) den חוֹטא entgegen dem ירא אלהים (8^{12}); den Sündern und Gottvergessenen hält er das Eingreifen Gottes in die Geschicke vor. Diese Vergeltung, das Strafgericht, das sicher erfolgen werde, soll den Sündenstrom der Zeit eindämmen, die Gottlosen bessern und zur Gottesfurcht zurückführen, daher seine Worte (Cap. 3^{17}): „Den Zadik und Raschah wird Gott richten“, Cap. 8^{5}: „Zeit und Gericht kennt das Herz des Weisen“, V. 6: „Für jede Sache giebt es eine Zeit und ein Gericht“, Cap. 8^{11}: „Weil das Urteil auf die böse That nicht rasch eintritt, darum ist das Herz der Menschen in ihnen davon voll, um Böses zu thun“, V. 12 u. 13: „Ich weiss, dass es gut gehen wird dem Gottesfürchtigen und nicht gut gehen wird dem Bösewicht.“ Hierher gehören die Sätze Cap. 11^{9} und der Schlusssatz Cap. 12^{14}.

Von der Idee der Vergeltung lässt sich die der Unsterblichkeit, Auferstehung und der künftigen Welt schwer trennen. Der pharisäische Unsterblichkeits- und Jenseitsglaube wurzelt nicht nur in der göttlichen Liebe, die den Menschen in Gottes Ebenbilde schuf, sondern auch, ja vielmehr, in der göttlichen Gerechtigkeit, der Grundidee der Vergeltung. Die sadducäische Geistesrichtung war alledem abhold. Was nun Kohelet betrifft, muss wiederholt werden, dass er nirgends ausdrücklich von diesen Ideen redet, sie aber in einigen Sätzen streift, aus denen zu erkennen ist, dass sie in seiner Zeit die Geister beschäftigt und im Volksmunde gelebt haben, was ein Beweis mehr ist dafür, dass diese Zeit weit abliegt von der Salomos.

Ob Kohelet an Unsterblichkeit glaubt? Die meisten Ausleger stellen dies in Abrede, sich stützend auf die Stellen: Cap. 3^{17-21}, 6^{12}, 7^{14}, 9^{3}, 6^{1-6}. Wir sind bemüssigt uns auf einen anderen Standpunkt zu stellen und zu behaupten, dass Kohelet an Unsterblichkeit glaubt aus folgenden Gründen:

Kohelet steht auf dem Standpunkte der Bibel, wonach eine Sonderung zwischen dem leiblichen und geistigen Teil der Menschen, ein entschiedener Dualismus, besteht. Der Genesis 2^{7} gemäss sondert er 2 Mal רוּח von עפר. Cap. 3^{20} heisst es: „Alles kehrt zurück zum Staube“, und V. 21 liest man von einem „Aufsteigen“ des רוּח des Menschen; sodann Cap. 12^{7}: „Es kehrt der עפר zur Erde zurück, wie er war, und der רוּח geht zu Gott zurück, der ihn gegeben.“ Dieses entspricht vollends der

biblischen Darstellung von der Schöpfung des Menschen aus Staub von der Erde" und dem des „Einhauchens des Lebensodems" von Seiten Gottes, wonach der Mensch zu einer „נפש חיה" geworden. „נשמה, נפש u. רוח", meint aber Reuss, sei nur materielles Lebensprinzip, käme also dem Tiere ebenso wie dem Menschen zu; es bedeuteten diese Ausdrücke nur „Odem, Atem", der wie in Psalm 104[29] und Hiob 34[14] mit dem Tode der Kreatur von Gott an sich genommen wird. Gewiss bezeichnen diese Ausdrücke zuvörderst „Lebensodem," aber nicht nur dies, denn sonst wäre der besondere Schöpfungsakt des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes, בצלמנו כדמותנו, völlig unverständlich, auch sähe man nicht ein, wozu Gott selbst „Lebensodem in seine Nase bläst", was bei den Tieren, die doch auch als נפש חיה bezeichnet werden, fehlt. Diese Emanation des רוח aus Gott, kann also nicht blos „Odem" bedeuten, sondern auch etwas, wodurch der Mensch ein Ebenbild Gottes werden soll, wodurch er denkt, fühlt, forscht, rät, will und schafft, wie das schöpferische Urbild, d. h. Geist. Schon der blosse Gedanke des „Aufsteigens des רוח zur Höhe", sowie die „Rückkehr des רוח zu Gott," was doch voraussetzt, dass er von Gott gekommen, und zwar von einem Gotte, der nach dem Wortlaute der Schrift als „immateriell" und als „ewig" unzählige Male bezeichnet, und also auch von Kohelet gedacht wird. Sagt doch Kohelet 3[11], dass Gott die Ewigkeit oder, wenn man will, die Welt in die Herzen der Menschen gelegt hat, ohne dass der Mensch die Thaten versteht, die Gott von Anfang bis zu Ende vollbringt. Also steht doch Gott über Anfang und Ende, die er, wie alles, was zwischen Anfang und Ende liegt, bestimmt und schafft. Wozu sollte der רוח aber aufsteigen, und wozu zu Gott zurückkehren, wenn nicht, um nicht unterzugehen?

Trefflich sagt Bidder (a. a. O. 27): „Unter dem Gesichtspunkte des Verhältnisses zu Gott ist des Menschen רוח nicht nur „Odem", sondern „Geist", und nach der Anschauung des AT ist der Menschen Geistesleben nur durch das Verhältnis geistiger Gemeinschaft mit Gott bedingt." Von einem Geiste Gottes, von dem der Menschen Geist kam und zu dem er zurückkehrt, lässt sich doch unmöglich sagen, dass er zu sein aufhöre.

Aber, wendet man ein, Kohelet sagt ja nicht, dass der רוח sicher aufsteigt, er zweifelt ja eben daran, indem er spricht: „Wer weiss, ob der Geist des Menschen etwas anderes ist als der des Tieres", es ist doch unleugbar Cap. 3[16-22] der Zweifel an einem höheren Leben und einer Fortdauer des Menschengeistes ausgesprochen, auch seien noch die oben angegebenen Stellen ein Beweis, dass für Kohelet mit dem Tode alles aus ist. Was wollen diesen vielen Sätzen und den fortwährenden Hinweisen auf diese Erde gegenüber die 4 Worte והרוח תשוב אל האלהים in Cap. 12[7] besagen? — In der That lässt Grätz diese als späteren Zusatz gelten, während Delitzsch meint, dass sich Kohelet gegen Schluss seines

Buches durch die Zweifel durch- und zum Glauben „emporgerungen hätte“, obgleich im Buche von solch' einem Ringen, wie Bidder richtig sagt, keine Spur zu finden ist. Nun, ein gründliches Eingehen auf den Zusammenhang dieser gegen den Unsterblichkeitsglauben Kohelets angeführten Sätze ergiebt, dass sie Kohelets Glauben gar nicht berühren, geschweige denn ihm widersprechen oder ihn gar aufheben, denn die Stelle Cap. 3^{17-22}, wo der Zweifel geäussert wird, ob die Menschenseele wie die Tierseele nach oben oder unten kommt, ist nach unserm Dafürhalten gar nicht das Wort Kohelets, sondern das Wort anderer, welches Kohelet in deren Namen anführt. V. 18: „Ich sprach dieses in meinem Herzen, על דברת בני אדם, über das Gerede der Menschenkinder“ (es folgt jetzt ihr Gerede): „dass sie Gott auserwählt hätte (zu Menschen) nur um zu sehen, dass sie für sich nichts als Vieh sind, שהם בהמה המה להם“, d. h. das Gerede der Menschen bezweifelt, dass die Menschen zu höheren Wesen erkoren wurden, im Gegenteil, sie sind sich selber nicht mehr, sagen sie, als das Vieh, denn V. 19 (so fahren die Menschen fort): „Ist nicht das Geschick von Vieh und Mensch dasselbe, muss nicht, wie dieses, auch dieser sterben, und ein Geist ist allen gemein? Und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh giebt es nicht, denn alles ist eitel“. V. 20: „Alles (fügen sie hinzu), Vieh und Mensch, geht an einen Ort, alles ist aus Staub, und alles kehrt zu Staube zurück.“ V. 21: „Wer kennt den Geist der Menschen (so sprechen sie weiter, wohl gegenüber den Redensarten derer, die von einer „Auserwählung“ des Menschen reden), ob er in die Höhe geht, oder den Geist des Viehes, ob er hinabsinkt zur Erde?“ **Dieses ist alles דברת בני אדם, nicht das Wort Kohelets.** V. 22 sagt Kohelet (in Bezug auf diese zitierte Rede, wonach sich die Menschen auf einen Rang mit dem Vieh stellen): „Da sah ich, dass es (für sie) nichts Besseres giebt, als dass dieser Mensch sich freue mit seinen Werken, denn das ist ja sein ganzer Anteil; denn wer bringt diesen Menschen dazu, sich umzusehen auf das, was nach ihm sein wird.“ Kohelet bricht aber hier noch nicht ab, sondern im Anblick dieser tierischen Menschen kehrt er weiter zu ihnen zurück, ושבתי אני, und sieht Cap. 4^{1} als Konsequenz der gehörten Ideen dieser tierischen Menschen „den Druck, die Gewaltthätigkeit, und — kein Tröster der Unglücklichen.“ (Wie denn anders? sie teilen ja den Standpunkt des Viehes, sind also herzlos.) V. 2. „Angesichts solcher Roheit lobe ich den Tod mehr als das Leben“ (in dem solches geschieht), und V. 3: „Besser ganz und gar nicht geschaffen zu sein“; das sind nicht an sich Lebenshass atmende Sätze, sondern beziehen sich strikte auf die vertierte Menschenwelt. Beweis dafür ist, dass er hinzufügt, 4^{3}: „Der nicht gesehen hat dieses böse Werk,

das da geschieht unter der Sonne.“ Diese Erläuterung im Zusammenhange stützt unsre Annahme, Kohelet stehe auf dem Boden der Geschichte. Sie beleuchtet grell die sadducäische Sippe, gegen die sich der Autor unsres Buches wendet; sie (die Sadducäer) sind ihm in ihrer Gottlosigkeit wie das Vieh; an eine Auserwähltheit der Menschen durch ihren göttlichen Geist glauben sie nicht, und demzufolge kümmern sie sich auch nicht um das, was nach ihnen geschieht, ob es eine Vergeltung gäbe. Und weil sie darnach nicht fragen, darum bedrücken sie und üben Gewaltthat.

So aufgefasst, ist hier keine Spur von Zweifel Kohelets an Unsterblichkeit.

Dass die 3 mal im Buche vorkommenden אחריו „nach ihm“, Cap. 6^{12}, 7^{14}, 9^{3} die Zukunft überhaupt bedeutet, und nicht, wie Delitzsch meint, nach seinem Tode (ראחריו אל המתים, nach seinem Tode zu den Toten, wäre ja widersinnig, daher Delitzsch: „ist es aus mit ihm“) hat Bidder a. a. O. gründlich auseinandergesetzt. Delitzsch's Schluss aus 4, 2 und 3, worin Kohelet „den Tod dem Leben vorzieht“, und beiden das „Nichtgeborensein“: dass Kohelet keine Hoffnung auf jenseitige Vergeltung habe, ist angesichts der oben gegebenen Erklärung, wo nur die Rede ist von der augenblicklichen Erbitterung Kohelets beim Lauschen und Anführen der Rede der niedrigen Menschen und beim Ansehen ihrer Gewaltthaten, hinfällig. Bidder meint p. 48: „Darf man aus momentaner Erregtheit auf den ganzen Lebenszustand schliessen?“

Endlich (zu Cap. 6^{1-6}) erhebt Delitzsch schwere Vorwürfe gegen Kohelet, der da sagt: „Wer Reichtum besitzt, ohne ihn zu geniessen, dem sei die Fehlgeburt vorzuziehen.“ Als ob das irdische Leben sein Ziel in sich trüge! „Aber hier redet Kohelet doch nicht von seinem, sondern vom Standpunkte jenes Reichen, der sein Herz an den Reichtum hängt und ihn doch nicht geniesst. Wie unrichtig es ist, solche Aeusserungen dem Verf. selbst als seine eigenen in den Mund zu legen, beweist Cap. 7, wo Kohelet seine Lebensansichten zum Ausdruck bringt, ethische Lehren über Ernst, Zufriedenheit, Gottergebenheit u. ähnl., und man wird zugeben, dass Kohelet weit entfernt ist von falschem Pessimismus wie von verkehrtem Eudämonismus, die beide die Aussicht auf ein Jenseits verlieren müssten.“ (Bidder p. 49.) Mehr aber als alles beweist der felsenfeste Glaube an Gottes Gerechtigkeit, dem Kohelet so viele Verse widmet, dass er an eine Unsterblichkeit und jenseitige Vergeltung glaubt. Selbst Delitzsch kann nicht umhin zuzugestehen, dass Kohelet doch zu dem Glauben an ein jenseitiges Gericht gelange (Komment. S. 191, cf. 386).

Doch anstatt jeder weiteren Auseinandersetzung sei das Resultat der Bidderschen Abhandlung hierhergesetzt (S. 52): „Man kann darüber nicht im Zweifel sein, sobald man die beiden Momente nebeneinander stellt: einerseits, dass Kohelets Glaube an einen gerechten Gott eine Vergeltung für die Menschen,

einen Ausgleich zwischen Thun und Ergehen mit Notwendigkeit erheischt; andrerseits, dass nach Kohelets eigenen Erfahrungen dieser Ausgleich hier auf Erden nicht stattfindet, und auch durch den Tod nicht zustande kommen kann, sofern nicht nur gleiches Todesschicksal Gerechte wie Ungerechte ereilt, sondern sogar im Tode es den Gottlosen noch besser gehen kann als den Frommen (cf. 8^{10}). Kohelet muss also ein Gericht, welches nach dem Tode die Vergeltung bringt, im Auge gehabt haben. Aber es ergeben sich hieraus noch weitere Konsequenzen. Auch im Todeszustande kann die Vergeltung nicht stattfinden, weil in ihm kein Unterschied zwischen Gottlosen und Gottesfürchtigen herrscht, und in der Scheol kann das Gericht nicht vor sich gehen, weil die in ihr Weilenden alles Bewusstseins und jeder Empfindung beraubt sind. Es muss daher ausser dem irdischen Leben und ausser der schattenhaften Existenz in der Scheol noch einen dritten Zustand geben, in welchen die Menschen zum Zweck des Gerichts versetzt werden, und zwar in einen Zustand, wo sie wieder volle zurechnungsfähige Menschen sind. Wie das Leben ein Ende nimmt und vom Todeszustande abgelöst wird, so muss auch dieser ein Ende nehmen und Leben an seine Stelle treten, mit anderen Worten: Es muss für den Menschen eine Erlösung aus der Scheol und eine Rückkehr zum Leben geben. So haben wir denn das, wofür wir direkte Andeutungen und Hinweise im Buche Kohelets vergeblich suchen, auf indirektem Wege mit unabweislicher Sicherheit gefunden: Kohelet glaubt an eine Unsterblichkeit des Menschen, weil er an einen gerechten Gott glaubt.“ Fügt man noch hinzu, dass Cap. 3^{17} ein Wort steht, das man vielfältig emendieren zu müssen glaubte, nämlich שָׁם, Gott wird den Zadik und Raschah richten, denn alles hat seine Zeit, und über alle That – dort: so kann man die pharisäische Lehre der Vergeltung im ewigen Leben (siehe Weisheit Salomos Cap. 3^{1-7}, Aboth 3^{20}, II. B. d. Makk. 14^{13}) ungezwungen in Kohelet finden.

Als gemässigter Pharisäer, der mitten im Leben der Wirklichkeit steht und dem es darum zu thun ist, wie Antigonos die Schüler Zadoks, mehr auf Gottesfurcht als auf Lohn und Strafe zu verweisen und zwar für das Leben תחת השמש, andererseits aber auch als ein Pharisäer, der sich nicht minder gegen die asketische Glaubensrichtung der Essäer, von denen sogleich die Rede sein wird, wendet, streift er das Transcendentale nur, und sagt hierüber nichts Ausdrückliches. Auf die vielen dogmatischen Differenzpunkte zwischen Pharisäern und Sadducäern weiter einzugehen, ist hier nicht notwendig. (Man lese darüber: Geigers Urschrift; Grätz: 3. Bd. der Geschichte mit den Noten; Weiss: Zur Geschichte der jüdischen Tradition u. ä.)

Kohelet redet aber auch von פְּסִילִים, welche werkheilige Asketen, Vielbeter, Abergläubische, Träumer, Schwärmer, Eidesscheue und

Gelübdethuende sind. Auch diese sind in Alexander Jannäi Zeiten als wohlorganisierte religiöse Richtung vorhanden: die Essäer. (Ueber sie berichtet Josephus 13^{11}, 18^{1}, 15^{10}, 13^{3}, b. jud. 2^{8}; ferner Plinius: hist. nat. $5^{4\cdot 17}$; Philo: im Buche „quod omnis probus liber".) Zirkel a. a. O. pag. 139 sagt: „Wenn ich Cap. 4^{7-11} lese, so kann ich mich des Gedankens nicht entschlagen, der Verf. thue einen Seitenblick auf die Essener hin, und tadele ihre Ehelosigkeit. Ebenso weiss ich Cap. 9^{2} unter demjenigen, welcher nicht opfert und sich vor Schwur fürchtet, keinen andern zu verstehen, als eben dieselben." Essäer sind, wie Reuss pag. 709 richtig sagt, und mit Zacharias Frankel, der sie nicht als besondere Sekte oder Partei, sondern als extreme Pharisäer bezeichnete, übereinstimmt: „Sie waren Pharisäer im Superlativ, aber ohne Demagogie, und Mystiker ohne contemplative Faullenzerei. Niemand kann behaupten, dass sie von Anfang der Zerklüftung an bestanden oder gar die treibende Ursache der Absonderung gewesen waren; strenge, aber stille asketische Frömmigkeit führte sie zu sonderbaren Eigentümlichkeiten: Waschungen, Kleiderregeln, Verachtung alles Ueberflüssigen, Verwerfung des Eides, Entfremdung vom Opferdienst, Ehelosigkeit und theosophische Tendenzen, eines folgte dem andern, ohne dass man sich nach ausländischem Ursprung umzusehen hätte." Derselbe Historiker der heiligen Schrift hält sie für die nächsten Anverwandten der in den jüngern Psalmen oft genannten Anijim und Ebionim, die in der Not und in Revolutionen wie in Kriegszeiten dem Getümmel aus dem Wege gingen, in Ruhebedürftigkeit die einsamen Winkel aufsuchten, wo sie, sich eng aneinanderschliessend, von der übrigen Welt sich sonderten, und wie äusserlich, so auch allmählich innerlich Sonderlinge wurden." Hat Geiger die פרוּשִׁים als den Bund der נבדלים (chaldäische und syrische Uebersetzung von נִבדָּל ist אתפרש), d. h. der sich von Unreinheit levitisch Absondernden bezeichnet, so sind diese Superlative der sich Absondernden, nicht nur Antipoden der Sadducäer, sondern auch geistig Losgelöste von den Pharisäern gewesen, so dass diese sie später als „närrische Fromme" – חסיד טרטה — bezeichneten und als Zerstörer der menschlichen Gesellschaft hinstellten. (Mischna Sota pag. 3; Gemara ibid. pag. 20^{a}). Ein närrischer Frommer, so exemplificieren sie, ist der, der eine Frau, die dem Ertrinken nahe, nicht retten will, weil er sie ansehen würde, oder (Jeruschalmi Sota pag. 19^{a}) der mit der Lebensrettung eines Kindes wartet bis er seine Gebetriemen abgelegt hat. Ein edlerer Ausdruck für שׁוֹטֶה, Narr, ist der, welchen Kohelet anwendet: כְּסִיל, Thor, um ihn vielleicht, weil er ihm viel näher steht, nicht den gottesleugnenden Sadducäern nachzusetzen. Kohelet aber ist entschieden ein Gegner dieser übertriebenen Weltflucht und Askese. Hatten die Sadducäer den eigenen Willen, ohne an eine Vorsehung zu denken, zum Souverän ihrer Thaten proklamiert: die Essäer erhofften nur von Gott alles, die Willensfreiheit leugneten

sie völlig, auch im Gegensatz zu den Pharisäern. Der Ausspruch Chaninas: „Alles ist in Gottes Hand, nur nicht die Furcht Gottes“ (vergl. Josephus $13^{5,9}$), wonach also alle Schicksale von oben bestimmt werden ohne menschliches Hinzuthun, mochte schon bei den Anfängen der Zersplitterung der Parteien dadurch seinen Ausdruck gefunden haben, dass sich bei den Makkabäerkämpfen tausende von Assidäern, Frommen, vom Kämpfen am Sabbat zurückgezogen hatten (siehe 1. Makkab. 2^{39}), nicht nur in frommer Beobachtung des Sabbatgesetzes, sondern auch in dem Glauben, dass Gott allein die Geschicke lenket ohne menschliches Hinzuthun, wogegen die Makkabäer den Beschluss fassten, auch am Sabbat gegen ihre Feinde zu kämpfen. Nach den Berichten von Dio Kassius (37^{16}) und Josephus (b. j. 2^{16}) sollen auch im Kriege gegen Pompejus die Assidäer am Sabbat nicht gekämpft haben. Das essäische Buch der Jubiläen (80^{16}) setzt den Tod auf den Kampf am Sabbat. — Wandten sich die Sadducäer ausschliesslich diesem Leben zu, so galt den Essäern nach dem Buch der Weisheit (3^{4-7}) dieses Leben nur als eine Welt der Vorbereitung für das Jenseits. — Bei ihnen bürgerte sich die düstere Stimmung der Lebensfeindlichkeit ein; sie schielten hinüber in das jenseitige Reich der Geister, von dem sie für sich alles erhofften. Der Tod ist kein Uebel, sondern eine Erlösung von einer Welt der Nichtigkeit, der Sünde, der Schlechtigkeit, daher sie in vermeintlicher steter Unreinheit täglich im Jordan baden (siehe Grätz Assai = „badender Täufer“) ausser der Arbeit weisse Kleider (Unschuldssymbole) tragen, sich von Weibern fernhalten, die irdischen Güter verschmähen, in kommunistischer Gütergemeinschaft leben, sich abhärmen und abtöten, um im Opfern aller sinnlichen Triebe und Genüsse das Wohlgefallen Gottes und die Ewigkeit zu erwerben, eher als durch Tieropfer. Josephus (antt. 18, 1^{4-6}) erzählt, dass die Essäer nicht opferten, und sich vom Tempelbesuch fern hielten; „ihr Tisch war ihr Altar“ (ibid. 13), womit auch die Hoffnung auf einen neuen Tempelbau ohne Opfer in dem äthyopischen Henochbuche (91^{13}, 90^{21-29}) zusammenhängt. „Es wird ein Haus gebaut werden dem grossen Könige zum Preise für immer und ewig.“ „Ich sah, wie der Herr, der Herr der Schafe, jenes alte Haus einhüllte; man schaffte alle Säulen hinaus und legte sie an einen Ort im Süden des Landes.“ „Und ich sah den Herrn des Hauses ein neues Haus bringen und es an den Ort des ersten aufstellen.“ Die Essäer sind es, auf die sich das in Kohelet 9^2 ausgesprochene Wort „Nichtopfernde“ einzig und allein beziehen kann, denn alle, ob Pharisäer oder Sadducäer, opferten, so lange der Tempel stand. Ihnen will Kohelet, der Pharisäer gemässigter Richtung, den Lebensüberdruss und den starren Blick auf Grab und Jenseits benehmen, sie für das Leben gewinnen; daher seine Mahnung, sich mit dem Leben zu verbinden, „denn die Lebenden wissen mehr als die Toten, deren Lohn fraglich, deren Andenken ver-

gessen wird, daher sein Ausspruch: „ein lebender Hund sei besser als ein toter Löwe“ ($9^{4.5}$), daher alle die Lehren Kohelets ($9^{7.9.10}$, $11^{6.9}$), die auf einen erlaubten Genuss des Lebens unter der Sonne bezugnehmen, wie: „Iss mit Freuden dein Brot“, „freue dich, Jüngling, deiner Jugend“, „säe aus am Morgen, und lass auch am Abend deine Hand nicht sinken“, „siehe Leben mit dem Weibe, das du liebst“ und ähnliche. — Nur diese Hyperpharisäer, die sich mit viel Gebeten, Träumen und Gelübden abgaben, sind es, denen er Cap. 5^{1-6} zuruft: „Uebereile nicht deinen Mund, und dein Herz sei nicht geschwind etwas vorzubringen vor Gott, denn Gott ist im Himmel und du auf der Erde, darum sollen deine Worte wenig sein. Denn es kommt der Traum durch viel Beschäftigung (mit Träumen), und die Stimme des Thoren durch die Fülle von Worten. Wenn du ein Gelübde Gott angelobst, so säume nicht, es zu erfüllen, denn keine Bereitwilligkeit (d. h. That, es zu erfüllen, sondern blosses Schwärmen) ist in den Thoren; was du gelobst, erfülle (auf die wirkliche That kommt es an). Besser, dass du nicht gelobest, als dass du gelobest und nicht erfüllest. Lass deinen Mund dein Fleisch nicht in Sünde bringen (Askese), und sprich nicht vor dem Engel, dass es Versehen war; warum soll Gott zürnen über deinen Spruch und verderben das Werk deiner Hände? Denn solches folgt durch viele Träumereien, Nichtigkeiten und viele Worte, sondern fürchte Gott!“ („Fürchte Gott“ ist Kohelet ein Gegensatz zu den Träumereien.) Kohelet steht auf dem Standpunkte des nüchternen Mosaismus, welcher dem נדר (Gelübde), das gewöhnlich in Kriegszeiten, in Not und Gefahr (siehe Numeri 21^{2}, jud. 11^{30}, 20^{30}, $21^{3\ 4}$) gelobt wurde — was also wohl auch in der kriegerischen Zeit Jannäi viel vorgekommen sein mag —, nicht sehr hold war. Numeri 42^{2} stellt das Gelübde in das Belieben eines Menschen, und spricht auch für dessen Auflösung, wonach es Gott verzeihen würde (ibid. V. 7). Numeri 6, das von dem absonderlichen Gelübde des Nasir (Enthaltsamen) handelt, ist die Rede von einem Schuldopfer bei Unterbrechung, von einem Sündopfer auch bei Erfüllung des Gelübdes. Die ersten Rabbinen, wie Hillel um 50 a., bezeichnen in Uebereinstimmung damit das Gelübde als Sünde (Nedarim 9), Gamliel im 1. Jahrhundert meint (Nedarim 22): „Wer seinen Mund zu Gelübden aufthut, sollte getötet werden; seine Heilung besteht in der Lösung des Gelübdes durch einen „Weisen“. Aber schon 220 a. geniesst der Priester Simon Justus nichts vom Opfer eines Nasirs und löset einmal das Gelübde eines Nasiräers aus Sittlichkeitsgründen, weil ihm nämlich das Nasirat zur Eitelkeit verleitet (Nedarim 22, Erubin 64). Kohelet, der weise Pharisäer, stimmt mit seinen Genossen vollkommen überein, daher warnt er vor Gelübden und nennt sie eine „Sünde am Fleische“, über

die hinwegzusetzen man die Auflösung suche durch einen für schuldlos gehaltenen, d. h. מלאך „Engel, Frommen oder Weisen“, nicht „Priester“, denn nach mosaischem und auch rabbinischem Gesetze vermag auch der Nichtahronide Gelübde zu lösen: Numeri 42 (vergl. Nedarim 42). — Zu den Stellen in Kohelet, die auf die Essäer bezugnehmen, gehört unstreitig das in Cap. 9^2 neben dem „Nichtopfernden“ und dem „Sündigen“ (was sich nach dem Gesagten möglich auch auf die Gelobenden richten kann), stehende Wort: „der den Eid fürchtet“. Diese Stelle steht in Antithese zu dem Vorigen, wobei das erste Glied Gutes, und das zweite das Gegenteil ausdrückt; so: „der Gerechte und der Frevler, der Gute (fehlt der Böse), der Reine und Unreine, der Opfernde und der nicht opfert, wie der Gute so der Sünder, der schwört wie der, der den Schwur fürchtet“. Der Schwörende hat also Kohelets Wohlgefallen, während der Eidesscheue missfällig behandelt wird, wie die Parallele ergiebt. In der That hält Kohelet Cap. 8^2 viel auf den Eid; er sagt: „Ich lehre, beobachte des Königs Befehl, auch wegen des Wortes: „Eid Gottes“. Kohelet steht hier gegen die Essäer auf mosaischem Boden, denn der Mosaismus schreibt den Eid bei assertorischen wie promissorischen Aussagen vor (Exodus $22^{6-7.\,9-10}$, Num. 30^3) und verbietet Lev. 19^{12} wie im Dekalog streng den Meineid. In der letzten Hälfte des zweiten jüdischen Staatslebens ist, wie Hamburger (Realencykl.) nachweist, infolge Berührung mit dem Hellenismus eine Oberflächlichkeit und Leichtlebigkeit eingedrungen, der man in Sitte und Leben oft die Heiligkeit der Eide geopfert hat. Es war daher geboten, den Eid aufzuheben. Josephus (b. j. II. cap. 8) erzählt, dass bei den Essäern Schwören so sträflich sei wie Meineid. Die auch im Ev. Matth. 5^{33} sich findende Lehre: „Wem man ohne Gott nicht trauen darf, der ist schon der Lüge überführt“ (vgl. Philo. de Legg. Alleg. L. II. p. 99) hat in dem Essäismus seinen Ursprung, wogegen Kohelet als Pharisäer zur Erhärtung der Wahrhaftigkeit den Eid ebensowenig missen mag, wie die Gesetze und Normen der Gerichtsbarkeit in allen modernen christlichen Rechtsstaaten. — Dass die Essäer als Träumer und Schwärmer den Aberglauben kultiviert, dermassen, dass sie in ihrer beschaulichen Abgeschiedenheit einen Heiligenschein über sich breitend oft als Wunderthäter und Heilkünstler (mancher leitet ihren Namen her von אסיא, Arzt) vielfach galten, ist ebenso natürlich wie geschichtlich wahr. Wo aber der Aberglaube waltet, da kann einem die Schwärmerei verpönenden Schriftsteller, der aus dem Leben heraus schreibt, ein Wort entschlüpfen, das, wenn es auch nur ein Bild, doch den überhandnehmenden Aberglauben streift, Cap. 10^{11}: „Wenn die Schlange beisst ohne einen Zauberspruch (לחש), und es ist kein Vorzug für den Mann der Zunge.“ Mit dem Besprechen (לחש) hängt der pharisäische Ausspruch (Sanhedrin 41): הלוחש על המכה אין לו

חלק לע"ה"ב — wer einen Zauberspruch sagt, um eine Wunde zu heilen, hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt, — was nach Grätz III., 103 als gegen die Essäer gerichtet erscheint, die doch solche Zaubersprüche, um Krankheiten zu heilen, anwandten — eng zusammen; es ist sogar von einem essäischen ספר רפואות, „Buche der Heilungen" (Pesach. 9) die Rede, welches Salomo zugeschrieben wurde. Nach Herzfeld spricht Kohelet in dem genannten Verse die Nichtigkeit der Zauberei aus, wonach die Schlange ohne Rücksicht auf den Zauberspruch beisst; Cap. 5^6 ist bereits den Träumereien und den Nichtigkeiten, die ja dem Aberglauben Vorschub leisten, das „Fürchte Gott" entgegengehalten worden, und dieses, will uns bedünken, entspricht vollkommen dem Mosaismus, der im Deut. 18^{10-15} das Zauberunwesen der Heiden „als ein Gräuel dem Ewigen, deinem Gotte", und als einen Grund für die Vertreibung der Heiden aus Kanaan hinstellt. „Du aber sollst vollkommen sein mit dem Ewigen, deinem Gotte" (V. 13); also ist Vollkommenheit mit Gott ein Gegensatz zum Aberglauben, der in Kohelet wieder erscheint, in den Worten: „sondern fürchte Gott!"

Wenn jemand ein Lehrbuch zum Zwecke der Unterweisung und Besserung von Menschen schreibt, wie Kohelet, so thut er gut, und handelt klug, wenn er sich zu mässigen versteht, wenn er, was greuelhaft ist, nur „als Traum", was böse und gottlos ist, nur als „thöricht", was dem giftigen Schlangenbiss ähnelt, nur mit den Lippen der „Thoren" verglichen, bezeichnet. Diese „suaviter in modo" gegebene Darstellung, die Berücksichtigung der Verhältnisse, das Sichauferlegen einer Reserve so, dass es scheine, es sei die Meinung des Schriftstellers, was eigentlich die Meinung derer ist, die er bessern möchte, um sie dann — väterlich ratend — eines Besseren zu belehren, setzt ohne Zweifel eine grosse Weisheit voraus. Kohelet besitzt sie vollends. Hieraus erklärt sich die Zurückhaltung, die sich Kohelet auferlegt, wenn er den König, seine Despotie, das Leugnen Gottes und einer Gerechtigkeit, die Sittenverderbnis der sadducäischen Zeitgenossen, anstatt mit einem „anathema sit" mit der Exklamation „הבל, eitel und nichtig" verurteilt. Hieraus erklärt sich auch die Rätselsprache, deren sich der Weise bedient. Nimmt Kohelet solche Rücksicht auf die tyrannischen Sadducäer, so erfordert die Klugheit andererseits, auch denen nicht schroff und verletzend entgegenzutreten, die dem Nihil jener ein aussergewöhnliches Plus entgegenhalten, wie die Essäer. Spricht er dort von vertierten Menschen, so weist er hier, und das ist ohne Zweifel auf den Schein des Plus der Essäer gerichtet, Cap. 7^{20} darauf hin: „es giebt keinen Gerechten auf Erden, der nur das Gute thäte und nie sündigte", der Heiligenschein sei noch kein Heiligsein", was sich trefflich dem Verse 16 u. 17 anfügt, wo die Gegensätze des „Zuviel der Frömmigkeit" und des „Zuviel des Bösen" ohne Zweifel auf Essäer und Sadducäer

geht. Aber auch die Gefühle dieser Hyperfrommen schont er, und zieht ihren Ernst der Lust und dem Uebermut der Anderen vor, er hält noch viel mehr auf „das Gehen in das Haus der Trauer (Cap. 7^4) als auf das Gehen in das Haus der Zechgelage, weil der Ernst auf das Leben sittlicher wirkt als die Lust, und die Betrübnis wie der Schmerz verbessernder wirken auf das Herz, als der zügellose Scherz. Darum ist „das Herz der Weisen im Hause der Trauer, während das der Thoren im Hause der Freude ist". Vermutlich ist es auch diese Rücksicht auf die Anschauungen der Essäer, freilich verbunden mit einer für sie wichtigen Regel, wenn Kohelet sagt (9^8): „zu jeder Zeit seien deine Kleider weiss und Oel fehle nicht auf deinem Haupte", denn die Geschichte weiss von der weissen Kleidertracht als Zeichen der Schuldlosigkeit bei den Essäern zu erzählen, und in Pharisäerkreisen schien man einmal darüber zu lachen (Sota 22), ja Abot, d' Rabbi Nathan Abschn. 28 heisst es: „Leichter ist, die Welt zu regieren als 2 Männer in weissen Kleidern", was wie ein Hohn auf die Essäer klingt. Andererseits geisselt er aber auch ihre Enthaltsamkeit von Fleisch, Wein- und Oelsalbung (die als Bestandteile des Opferkultus nach Meinung der Essäer nicht mehr in rechter Weise Geltung hätten) (vergl. Hamburger: „Essäer" II. Seite 176), indem er rät: „entziehe das Oel deinem Haupte nicht". Billigt Kohelet, wie wir gesehen, die Eigenschaft des Ernstes der Essäer, so ist es keineswegs eine Billigung ihrer düstern Stimmung, sondern der Ernst ist ein Mittel zu heilsamem Zwecke der Lebenden, „dass der Lebende es sich zu Herzen nähme". Wohl lässt er sich auf der einen Seite (7^{26}) bitter aus gegen das Weib, das ärger sein kann als der Tod, und äussert seine Erfahrung, er hätte unter tausend nicht eine vollkommene gefunden (7^{28}), wieder also ein Sichstellen auf den Standpunkt der Essäer, was wohl diesen Weiberfeinden wie aus der Seele gesprochen zu sein scheint, andererseits aber spricht er gegen ihre Ehelosigkeit, indem er Cap. 9^9: „Leben sei dort, wo eheliche Liebe waltet", als Grundsatz aufstellt.

Diese neben ernster Unterweisung waltende Rücksicht auf die Essäer und gewiss auch auf den grössten Teil der Pharisäer seiner Zeit scheint es zu sein, wenn Kohelet die Nennung des göttlichen Namens — יהוה שם המפורש — in seinem Buche sorgfältig vermeidet. Toss. Sota c. 13^4, Joma 39 heisst es: „Nach dem Tode Simons des Gerechten hörten die Priester auf, das Volk mit dem heiligen Eigennamen Gottes zu segnen." Die heilige Scheu vor Gott, dem Unsichtbaren, wurde schon sehr früh auch auf den Namen יהוה übertragen; der Eigenname für das ewige Sein galt als unaussprechbar. Das Tetragrammaton wurde beim Lesen mit dem 4buchstabigen Worte אֲדֹנָי, „Herr" ausgesprochen (im gewöhnlichen Leben als הַשֵּׁם: „der Name" schlechtweg bezeichnet. Heiligung und Entweihung Gottes bezeichnen die Juden

mit Kiddusch und Chillul haschem). Darnach hat die LXX auch κύριος = Herr übersetzt. Nach Succah, Abschn. 4 M. 5 ändert Rabbi Juda den Psalmvers — אנא ה' הושיעה נא — bei den Umzügen um den Altar in אני והו um. Vielleicht ist diese Veränderung nicht, wie Weiss a. a. O. 113 meint, weil man das Tetragrammaton nicht aussprechen wollte — denn die Konsonanten „י, ה" und vielleicht auch „" wurden selbst in dieser Formel ausgesprochen, sondern vielmehr ein Exempel zu dem „Verschlucken" des göttlichen Namens, wovon die Tosephta zu M. Berach. 9. 5. c. 6 sagt: — בראשונה שהיתה תורה משתכחת מישראל היו זקנים מבלעין אותה, — „die Alten hatten den Gottesnamen mit andern Worten des Satzes verbunden", siehe Geiger a. a. O. S. 264. Die Hohenpriester, wenn sie das Volk gesegnet, gebrauchten bis auf Simon Justus das Tetragrammaton, nachher wurde es untersagt und Abba Saul setzt darauf die Strafe des Verlustes des ewigen Lebens (Sanhedrin 100[1]). Wahrscheinlich ist in den pharisäisch-sadducäischen Kämpfen die Halachah entstanden (Mischna Joma 6[2]), dass der Hohepriester am Versöhnungstage in dem Verse Levit. 16[30], den er seinem Gebete anfügte (das Gebet ohne Nennung: אנא השם), das Tetragrammaton wirklich ausgesprochen habe, worauf die Priester und das Volk, sobald sie es aussprechen hörten, in die Kniee sanken. Sifre (zu Numeri 6[23]) weist auf eine Halachah des Verbotes des Gebrauchs des Tetragrammaton ausserhalb des Tempeldienstes nachdrücklich hin (vgl. Jeruschalmi, Sanhedrin 10[1], Pesachim 50[a], Kidduschim 71[a], Thamid 7[2], Sotah 7[6]).

Dass das Verbot der Nennung des Tetragrammaton von den Pharisäern herrühre gegen die Essäer, wie Weiss (Seite 119) vermutet, „weil sich diese bei ihren Wunderthaten des göttlichen Namens bedient hätten", dürfte sehr anzuzweifeln sein, denn der Essäer übergrosses Streben nach Absonderung und levitischer Reinheit einerseits, sodann ihre Scheu vor den Eiden lässt eher das Gegenteil vermuten. Wahrscheinlich ist sogar die Eidesscheu erst eine Konsequenz der in ihnen lebendigen Tradition, das Tetragrammaton nicht auszusprechen. Gewiss ist, dass das Gesetz im Dekalog — לא תשא את שם ה' — den Namen יהוה nicht zu missbrauchen, aufs innigste mit dem Eide zusammenhängt, und die sich vor dem Eide fürchten, mussten eine viel grössere Scheu vor Nennung des göttlichen Namens haben als die Pharisäer, welche den Eid nicht fürchten. Es ist ein feiner Takt Kohelets, den eidesscheuen Essäern, die er belehren will, wie auch den Traditionen der Pharisäer gegenüber, die er treu bewahrt, in einem Buche voll praktischer Lebensmaximen, wo ja am allermeisten von der Weltlichkeit „unter der Sonne" geredet wird, alles specifisch Heilige, alles Nationale, das auf Israel hinweist, zu vermeiden, und gar erst das Allerheiligste, den Namen Gottes, welches die Sadducäer mit ihren Thaten entweihen, die Essäer dagegen aus Furcht vor Profanierung mit den Pharisäern aussergottesdienst-

lich und selbst gottesdienstlich nur ausnahmsweise, und das vielleicht auch umschrieben, nicht über die Lippen bringen, auch nicht niederzuschreiben, sondern für Gott nur das kosmopolitische „Elohim" zu gebrauchen.

3. Der Verfasser.

Es frägt sich nun, ob es unter dem despotischen Regiment des Königs und sadducäischen Hohenpriesters Jannäus einen Pharisäer gegeben habe, der sowohl Weisheit als Willen, Mut als Einfluss hatte, als politischer und religiöser Verbesserer des jüdischen Staates anfzutreten. Die Geschichte nennt uns einen solchen. Noch in dem sadducäisch geleiteten Synedrion, weit entfernt von Ruhmgier, vielmehr in der Hoffnung auf erlösenden Durchbruch besserer Prinzipien, hatte, nachdem sich die Pharisäer zurückgezogen, einer von ihnen Energie genug, seinen Sitz im Synedrion aufzuschlagen, still und klug zuwartend, aber entschlossen, der Majorität Schritt vor Schritt Opposition zu machen. Es war dies **Simon ben Setah,** ein naher Anverwandter des Königshauses, nach Berachoth 48[a] sogar ein Bruder der Königin Salome (vgl. Gen. Rabba 91 und Kohelet Rabba 102). Es heisst von ihm Kidduschim 66: „Alle Weisen Israels wurden getötet, die Welt ward verödet, bis Simon ben Schetach gekommen und die Thora wieder in ihr altes Ansehen versetzte." In der Anfangszeit der Regierung Jannais verkehrte er viel im Königshause, wo er besonders von der ihm nahe verwandten Königin um seiner seltenen Eigenschaften und seiner grossen Weisheit willen mit der grössten Verehrung ausgezeichnet wurde." (Siehe Grätz, im 3. Bande der „Geschichte" Note 12; Weiss a. a. O. I. cap. 14.) Ausser seiner frommen Gläubigkeit und Anhänglichkeit an die Pharisäer wird seine Friedensliebe und sein menschenfreundlicher Charakter geschildert. Dabei wird hervorgehoben, dass er die Art hatte, sein tiefes Wissen in gewählter Rede, untermischt mit schlagenden Gleichnissen uud Sprüchen, stets passend zur Anwendung zu bringen. Seinem Wissen und seinem Einflusse war es gelungen, den früher nach Alexandrien geflüchteten pharisäischen Synedrialpräsidenten Josua ben Perachja zurückzuberufen, indem er letzterem ein Schreiben zugehen liess mit folgendem Inhalt: „Von der heiligen Stadt Jerusalem an dich, meine Schwester Alexandrien. Mein Gemahl weilt in deiner Mitte und ich sitze verödet da" (Bidd. 66). Eine andre Stelle im Jeruschalmi, Chagiga 2[3], bezieht diese Worte auf die viel spätere Zurückberufung des Juda ben Tabbai ins Synedrion. Es ist die Rede davon, dass es Simon ben Schetach durch verfängliche wissenschaftliche Fragen, durch welche er die sadducäischen Synedristen in Verlegenheit brachte, gelungen sei, diese zu zwingen, allmählich das Synedrion zu verlassen, und den 14. Tamus des

Jahres 100 a. (Fastenrolle, Abschn. 4), den Festtag der Wiedereinsetzung eines pharisäischen Synedrions zu begehen. Es folgte die Abschaffung des sadducäischen Strafkodexes Sefer gisratha, sowie die Einflussnahme der Pharisäer auf die innern Angelegenheiten. Aber nach der Rückkehr Jannäi aus der Schlacht bei Gaza (a. 96) wendete sich das Blatt. Der alte Kurs fiel, die Sadducäer, besonders einer ihrer Diplomaten, Diogenes, stiegen in des Königs Gunst, ben Schetach musste infolge einer eigenmächtigen Handlung, die ihm die Ungnade des Königs zuzog, seine einflussreiche Stellung aufgeben und sein Leben durch die Flucht retten. Jeruschalmi: Berachoth 7^2, Nasir 5^5, sowie die Varianten Babli Ber. 48, Bereschith Rabba 91, und Kohelet Rabba zu 7^{12} berichten hierüber folgendes: Von Babylon kamen einst 300 arme Nasiräer, die das Opfer ihres Nasirats aus Armut nicht darbringen konnten, und die daher bei Simon ben Schetach Hilfe suchten. Dieser verlangte die Hälfte der Opferkosten vom Könige, während er die andre Hälfte selber zu leisten versprach. Der König that nach seinem Verlangen, ben Schetach aber fand eine gesetzliche Ausflucht, wahrscheinlich die zum Gesetz erhobene Regel, wonach das Nasirat nur in Palästina Gültigkeit hätte (siehe Jeruschalmi, Nasir 4, wobei die Rede ist, dass Nahum hamadai den Nasiräern, die aus der gola kamen, das Gelübde löste), und befreite 150 von ihrer Opferspende, indem er ihnen das Gelübde löste. Es fanden sich bald Verläumder, die ihn beim Könige anschwärzten, Jannäus' Zorn entbrannte, ben Schetach musste flüchten und hielt sich (wo? ist unbekannt) verborgen, bis folgendes Ereignis ihn zurückberufen haben soll: Persische oder parthische Fürsten, die früher Gelegenheit hatten ben Schetachs Weisheit zu bewundern, trafen bei Jannäus zu Besuch ein, und als sie beim Gastmahle sassen, sprachen sie: „Wir gedenken, dass, als wir vor einiger Zeit bei dir waren, ein Mann vor dir sass, dessen Worte allesamt weise gewesen — הוא אמור קימיתן מלין דחכמה, der vor uns sprach Worte der Weisheit — (siehe Grätz in der Note), und wir haben uns daran ergötzt, warum vermissen wir ihn heute?“ Hierauf wollte Jannäus den Entflohenen zurückberufen, kannte aber seinen Aufenthalt nicht und wandte sich deshalb an die Königin Salome, dessen Schwester, welche ihn zurückzurufen versprach, sobald der König ihr durch Wort und Siegelring versichern wollte, dass er nichts Arges gegen ihn unternehmen würde. (Dieses Ereignis, welches Grätz im Hinblick auf die Versionen in Babli und Midrasch nicht ohne Fug als echt historisch ansieht, setzt ein intimes Verhältnis zwischen ben Schetach und Salome voraus. Die Nachricht, er sei ihr Bruder gewesen, wird auch durch seinen späteren mächtigen Einfluss während Salome's Alleinherrschaft sehr gestützt.) Der König zeigte sich willfährig, und als ben Schetach erschien, hiess man ihn platznehmen, worauf er sich, wie absichtlich, zwischen König und Königin setzte. Trotz der Versicherung des Königs, mit ihm Frieden zu halten, griff er zurück

auf die Affaire mit den Nasiräern und sprach unwillig: „Warum hast du mich getäuscht!“ „Das habe ich nicht gethan; nur, was du als Besitzer von Erdengütern an Hilfe geleistet, das habe ich in Kraft meines Wissens gethan, um 150 das Gelübde zu lösen und sie vom Opfer zu entbinden, denn so heisst es (Koh. 7^{12}): כי בצל החכמה בצל הכסף -, denn so im Schatten der Weisheit wie im Schatten des Geldes“ — (es ist dies die allererste Anführung eines Satzes aus Kohelet seitens eines jüdischen Schriftgelehrten) lautete die Antwort. „Und warum bist du geflohen?“ Antwort: „Wegen deines Zornes, denn ich rief mir den Spruch Jesajas 26^{20} ins Gedächtnis: Verbirg dich einen Augenblick, bis der Zorn vorüber ist — וקרא עבדי ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה - und es giebt noch einen Satz darauf: der Vorzug des Wissens ist, dass die Weisheit ihren Eigner am Leben erhält“ (Koh. 7^{12}). Dieser Satz fehlt in Koh. rabba, wo auch die Fragenfolge eine andere ist. Jannäus weiter: „Warum hast du jetzt deinen Platz zwischen dem Königspaar eingenommen?“ Schetach: „So ziemt's den Männern der Chochma, wie ben Sira lehrt: Erhöhe sie und sie wird dich erheben, und zwischen Fürsten wird sie dich setzen — כלכליה ורוממך ובין נגידים תושיבך.“ Koh. rabba wird hinzugefügt, der König hätte Schetach den Ehrenplatz angewiesen und zu ihm gesprochen: „Siehe wie ich dich ehre“, worauf Schetach geantwortet hätte: „Nicht du ehrst mich, sondern die Thora, d. h. die Wissenschaft, denn also heisst es Prov. 4^{8}: כַּלְכְּלֶהָ וּתְרוֹמְמֶךָּ, „Halte sie (die Weisheit) hoch und sie wird dich erheben.“ Nun wird ihm ein Becher zum Segensspruche über das Mahl angeboten, worauf Schetach spricht: „Lasset uns den Segen sprechen über das Mahl, welches Jannai und seine Genossen verzehrt haben.“ Jannäus: „Bist du noch immer in deiner Verstocktheit?“ Antwort: „Ich gehorchte dem Könige, aber hätte ich die Unwahrheit sagen, den Segen sprechen sollen über das Mahl das ich nicht genossen?“ Man brachte ihm hernach zu essen, und nachdem er seinen Hunger gestillt hatte, verrichtete er nach Vorschrift das Tischgebet. (Auf diese Erzählung, die mit einigen Varianten sich im Talmud und Midrasch a. a. O. wiederholt und die uns einen Einblick verschafft in die Persönlichkeit ben Schetachs, und die uns einen freisinnigen, selbstbewussten, witzigen, dabei wahrheitliebenden und gottesfürchtigen Mann schildert, müssen wir weiter zurückkommen, schon um der darin vorkommenden ersten Anführung Kohelets in der Geschichte willen.)

Nachhaltig wird wohl der Einfluss dieses Weisen auf Jannäus nicht gewesen sein, denn am Hüttenfeste 95 spielt sich die Szene bei der Wasserlibation (siehe oben) ab: die erste öffentliche Demonstration gegen die Volkspartei, von der 6000 Mann fielen, worauf sich der klaffende Riss zwischen Hof- und Volkspartei vollzog. 94—85 dauerten dann die blutigen Aufstände, die mit der Kreuzigung von 800 Pharisäern schlossen, infolge deren

so viele Weise, darunter ben Tabbai, der allernächste Genosse ben Schetachs, nach Alexandrien flohen, während welcher Zeit von Schetach nichts vernommen wird. Erst nach dem Tode Jannäi unter Salome (79—70) erhebt er sein Haupt, beruft die pharisäischen Flüchtlinge zurück in die Heimat (cf. Josephus 13. 16^{1-2}), welche letztere auch äusserlich unter der friedlichen Herrschaft Salomes nach langer Verödung den Segen Gottes aufweist: „Der Boden ward mit Fruchtbarkeit dermassen gesegnet, dass man die Grösse der Getreidekörner, die jetzt gesammelt wurden, lange Zeit als ein Wunder aufbewahrte (Grätz III. 142). Jetzt setzt ben Schetach den aus Alexandrien wiederkehrenden ben Tabbai zum Nassi des Synedrions ein, während er selbst mit der Präsidentschaft des Gerichtshofes sich begnügt; er richtet seine Hauptthätigkeit auf die Uebung des Rechtes, schafft viele Thekanoth über Rechts- und Strafgesetze, opfert sogar (Jer. Sanh. 86) dem „fiat justitia, pereat mundus" seinen eigenen Sohn; unter seinem Einfluss ist das erste Anzeichen der Auslegung von „Auge um Auge" mit „Geldersatz, תשלומי ממון" (B. K. 83, Mechilta zu Mischpatim, siehe Weiss a. a. O.) sichtbar; ferner bestimmt er bei dem Ueberhandnehmen leichtfertiger Ehescheidungen die Ausfertigung einer Güterverschreibung an die Frau (Kethuba) und erweist sich schliesslich, wie nach der Zerstörung des zweiten Tempels Jochanan ben Sakkai, als Gründer des Volksunterrichtswesens, wonach in allen grossen Städten eine hohe Schule für Erwachsene über 16 Jahre eingerichtet werde und nach Jeruschalmi Kethubot (Ende) wird in Anbetracht der Vernachlässigung des Jugendunterrichts seitens der Eltern und besonders bei den Verwaisten von ihm die Bestimmung getroffen, dass alle Kinder zur Schule gehen müssen. In der Schule liegt für ihn das Mittel, das Judentum aus dem Schiffbruche der Zeiten zu retten. Nach einem von Juda ben Tabbai begangenen Justizmorde (er liess auf eine Zeugenaussage hin jemand hinrichten, worauf er von Schetach abgesetzt wurde) trat letzterer an seine Stelle und bewies sich als ein Hüter des mosaischen Gesetzes und der pharisäischen Tradition. Doch wird ihm die Strenge oft übel vermerkt. In Askalon soll er 80 Weiber, welche der Zauberei angeklagt waren, haben hinrichten lassen (Sanhedrin 56^{a}). Grätz meint, dass dies sehr sagenhaft klingt, da die Grundbedingung hierfür, der mit Unsittlichkeit gepaarte Götzendienst, fehlte. Bedenkt man aber, dass Aberglauben in dieser Zeit vielfach die Gemüter beherrschte, dass der Essäismus nach dem Zeugnis Josephus' seit 143 sein Unwesen trieb, so mochten solche Auswüchse sich wohl am jüdischen Stamme gezeigt haben. Die Strenge des pharisäischen Synedrions richtete sich auch gegen die Sadduceäer, deren Häupter, wie Diogenes, der genannte Günstling Jannäi, ihre Unthaten mit dem Tode büssen mussten (Josephus 13. 16^{3}). Die Sadduceäer wandten sich an Salome's zweiten Sohn, der in der That für sie bei der Königin um Gnade bat und sie erhielt. Wie lange

Ben Schetach gelebt, ist uns nicht bekannt, dass er aber Salome überlebt hat, ja dass er Hyrkans II. Entthronung (69) und Aristobuls erste Regierungszeit in seiner Eigenschaft als Oberhaupt des Synedrions gesehen, geht aus seiner Begegnung mit dem als Heiligen verehrten Essäer, dem sogenannten Kreisdreher Onias hervor (Josph. 14. 2[1]), welcher um Abwendung einer anhaltenden Dürre einen Kreis um sich gezogen und den Himmel beschworen haben soll er wolle nicht eher diesen Kreis verlassen, bis jener seinen Regen spende (Thanith. 19[a]). Schetach tadelte den anmassenden Ton des Essäers und liess ihm sagen, er würde ihn in den Bann gethan haben, hätte er nicht berücksichtigt, dass er als ein Liebling Gottes beim Volke gelte. Es soll in der That der ersehnte Regen in Strömen gefallen sein, so dass jener Wundermann jetzt wieder für das Aufhören des Regens gefleht haben soll (Grätz III., 100). Diese Begegnung fällt in die erste Regierungszeit Aristobuls II. Im Frühling 64, als Jerusalem von Aretas, dem Könige von Arabien, der sich mit Hyrkan II. gegen Aristobul verbunden hatte, belagert wurde, flohen angesehene Jerusalemer, vermutlich auch Synedristen, nach Egypten (Joseph. 14. ibid.), um, wie es scheint, das Passahfest im Onias-Tempel zu feiern. Unter denen, die Jerusalem verliessen, war auch Onias der Essäer, der aus einem seiner Verstecke bei Jerusalem hervorgeholt, und von den hyrkanischen Soldaten zu einem Fluch gegen Aristobul aufgefordert wurde, worauf er in Teilnahme für beide feindlichen Brüder und mit der Kraft sittlicher Hoheit gesprochen haben soll: „Herr der Welt, da die Belagerer wie die Belagerten zu deinem Volke gehören, so flehe ich dich an, dass du ihre gegenseitigen Verfluchungen nicht hören mögest.“ Die rohen Soldaten erschlugen den hochverehrten Essäer wie einen Verbrecher (Joseph. ibid.). Von Simon ben Schetach hören wir nichts. Wäre er in Jerusalem *vor* der Belagerung durch Aretas gestorben, es wäre sein Tod ohne Zweifel gemeldet worden. Auch scheinen die letzten Worte des Essäers Onias, die wahrscheinlich infolge der Zurechtweisung Simons keine Spur von Anmassung, sondern vielmehr den Ton unterwürfigen Flehens annahmen, wie sie andrerseits die volle Versöhnlichkeit gegen die feindlichen Brüder atmen, gewiss unter dem Einflusse des versöhnlichen, milden ben Schetach gesprochen worden zu sein. Dieser war höchst wahrscheinlich zu dieser Zeit noch am Leben, ob in Jerusalem oder Egypten, ist unbestimmt. Dass von seinem Tode nichts bekannt wurde, hat seinen Grund in den seit Pompejus' Einmischung in die Sache der feindlichen Brüder eingetretenen kriegerischen Zeiten und den unglücklichen Katastrophen *vor* und *in* der herodianischen Zeit, die Judäa bald zum Vasallenstaate Roms machten.

Diese *Geschichte des Setahiden* — wir wollen ihn ähnlich wie Jesus ben Sirach kurzweg auch Sirach heisst, „ben Setah“ oder „Setah“ nennen — wird hier deshalb erzählt, weil wir in ihm *den Verfasser Kohelets* vermuten. Es will uns bedünken, dass es

keinen Weisen Israels gab, der zur Zeit der Kämpfe der Sadducäer und Pharisäer in religiöser wie politischer Hinsicht so erfolgreich gewirkt hätte, wie dieser Mann, von dem mit Fug und Recht behauptet werden konnte, er habe die lang verödete Welt Judäas wieder neu aufgerichtet. Er, der wie kein anderer Weiser dem Könige und seinem Hause nahe gestanden, und der nachher, wie auch schon früher, den gewaltigsten Einfluss nahm auf die Regierung, auf das Synedrion und das Volk, er konnte von sich sagen: „Ich, Kohelet, bin König gewesen über Israel in Jerusalem.“ In der ganzen heiligen Schrift, wo von wirklichen Königen die Rede ist, und zwar von erblichen Königen, die auf dem Throne befestigt sind, nicht erst zum Regieren gelangen, oder den Thron zu verlieren befürchten, oder zeitweise die königliche Gewalt ausüben, ist מֶלֶךְ status constructus, so מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, מֶלֶךְ יְהוּדָה מֶלֶךְ יְרוּשָׁלַיִם u. ä. מֶלֶךְ mit „עָלָה“ findet sich wohl in verbaler Bedeutung: „herrschen, gebieten, Macht ausüben über“, oder dort, wo von gelangen zur oder verbleiben in der Regierung, oder abgehen von derselben, also „zeitweise herrschen“ die Rede ist (S. 1. Sam. 11, 2. Sam. 19[23], Hiob 41), in der Bedeutung etwa, wie Genesis 37[8] הֲתִמְלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ, Deut.[17. 15] תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ, ähnlich Judic. 6: „Herrsche über uns, führe uns, sei König über uns“, 1. Sam. 16: „zu regieren über Israel“, 1. Sam. 11: „soll Saul über uns König sein“, ebenso 1. Sam. 10: „heute bin ich König über Israel“ u. ä. Ferner wird von wirklichen Königen gesagt: „König in, oder zu, so Genesis 36[31] לִפְנֵי מֶלֶךְ מָלַךְ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, Judic. 18[1] מֶלֶךְ בִּישְׂרָאֵל (von zeitlichen auch mit בְּ, z. B. מֶלֶךְ בַּמּוֹאָב, (Num. 22[5]), wo hinzugefügt wird: „in dieser Zeit“). Bei allen Königen des geteilten Reiches steht nicht עָלָה. Sodann ist „in Jerusalem“ nur angewandt, wo der Sitz der Regierung auch ausserhalb Jerusalems sein konnte, z. B. bei David in Hebron und in Jerusalem. Aber der Ausdruck: „König Israels in Jerusalem“, oder: „König in oder über Israel in Jerusalem“, findet sich bei keinem Könige. Dieser Satz in Kohelet kann also nicht bedeuten, dass Kohelet wirklich König über Israel gewesen, sondern dass er über Israel königliche Gewalt ausübte, und dass er in Jerusalem, der Hauptstadt des Reiches, wohnte, aber nicht thronte. Das Letztere gilt auch von 1[1] „Worte Kohelets, ben David, König in Jerusalem“, nicht: „jerusalemischer König“, nicht: „Israels König“, sondern: „König, lebend in Jerusalem.“ (Ben David ist wie der öftere Hinweis auf Salomo absichtlich vom Vf. hinzugefügt; s. weiter). Nicht also als einen wirklichen König führt sich Kohelet ein, sondern als einen, der in der Hauptstadt lebt und auf Israel königlichen Einfluss übt. Dies konnte Setah von sich sagen im Bewusstsein seines Einflusses auf den Hof Jannäi und auf das Volk, nicht zu allen, wohl aber zu einer bestimmten Zeit. Eine solche war die, wo ihm Alexander Jannäus noch gewogen war, wo er demzufolge die Macht hatte, das sadducäische Synedrion zu beseitigen

und den alten Josua ben Perachja aus der Verbannung zurückzurufen, eine solche war die, wo er nach seiner ersten Flucht vor dem Hasse des Königs zurückberufen wurde und seinen Platz einnahm und behauptete zwischen König und Königin, eine solche Zeit war ferner die, wo er fast alles unter Händen hatte, unter der Herrschaft seiner Schwester Salome. Da konnte wohl bei Aufzeichnung seiner Gedanken, wo er aus gewissen Gründen, die weiter besprochen werden, nicht mit seinem vollen, wirklichen Namen, sondern einem klug erfundenen „Kohelet", das Epitheton eines „Königs über Israel in Jerusalem" attributiv hinzukommen. Als er dies schrieb, war er es freilich nicht mehr, war er weder König, noch in Jerusalem, und so konnte er sagen היית, „gewesen". Aber auch aus einem andern Grunde noch: Die Vorsitzenden des Synedrion wurden „Fürsten" (Nassi) genannt; in der Zeit der Duumviri זוגות (siehe Geiger: Urschrift 114), deren es 5 Paare zwischen der makkabäischen und herodianischen Zeit gegeben, darunter Setah und Tabbai, galt einer als שר, — „Fürst" —, der andere als „Präsident", beide aber als „Männer der Herrschaft". So heisst's nach der alten palästinischen Tradition (Schekalim 5^2): „man setzt zur Herrschaft, שררה, über das Volk nicht weniger als 2 Personen ein." Johann Hyrkan, sagt Geiger (118), hätte die Ischkolim *καθολικοὺς* oder Suggoth eingeführt, sie waren die unumschränkten Hausverwalter — majores domus —, deren Erblichkeit sogar die Halachah bestätigt (Tosephta schekalim c. 2), indem sie sagt: כל הקודם בנחלה קודם בשררה ובלבד שינהג מנהג אבותיו. Setah ist unstreitig auch in seiner Eigenschaft als erster Richterkollege in der Sadducäerherrschaft (vgl. Geiger ibid.) grundsätzlich nur als mit dem Priesterstande und dem König-Hohenpriester sich verschwägernder (cf. Sanhedrin 4^2) erwählt worden und sonach ein „Herr" gewesen. — Hiermit ist auch die Anrede Setahs an seinen Kollegen leicht zu verstehen: „Jerusalem nennt ihr geistiges Oberhaupt: „mein Herr", בעל. Weissmann meint (a. a. O. Seite 34): „Es ist im Talmud gebräuchlich, grossen Rabbinen das Wort: מלכא zuzuschreiben, so heisst es: ר' יוסף מלך רבה מלך אבוי מלך und selbst Scherira Gaon wendet den Ausdruck: „מלכא" noch auf die Gaonim an." So steht selbst die Fiktion bei Kohelet auf historischem Grunde, denn nach dem Gesagten war Kohelet: „מלכא על ישראל בירושלים." Die in Kohelet ausgesprochene Erbitterung über den König und seine Umgebung, wem steht sie besser an als Setah, der Zeuge war der tyrannischen Unthaten Jannäi, der selber vor seinem Zorn flüchten musste, der fern von der Heimat, wohl in Not und Elend, einsah, wie wenig ihm die Weisheit, auf die er so grosse Stücke hält, nützte, daher so manche Sätze, die auch schon anderweitig berührt sind, auch als Anklänge an seine persönlichen Lebensverhältnisse Geltung haben können, z. B. Cap. 1^{11} im Anschlusse daran, dass „man die früheren vergisst" (V. 12: ich bin auch vergessen, Kohelet, der ich einst Melech war über Israel in Jerusalem",

V. 13: „ich forschte nach Weisheit, aber das sei ein böser Trieb“, V. 14: „da im Anblicke der Schlechtigkeit alles eitel ist“, V. 15: „krummes kann dadurch nicht grade werden“, V. 16 u. 17: und war auch meine Weisheit grösser als die, die vor mir waren in Jerusalem, denn ich gab mir mehr Mühe, desto grösser aber ist der Schmerz der Enttäuschung (über die Hintansetzung).“ Der düstere Groll und der ihn begleitende Ruf „eitel“ ist auch aus den persönlichen Erlebnissen des vor dem Zorn Jannäi flüchtenden Setah leicht zu erklären. Auch die herrlichen Sätze Koh. 4^{8-13}, die den Uebergang bilden zu der Bezeichnung des Königs als eines Thoren, der alt genug sei und „sich nicht warnen lässt“, scheinen ihm, dem früheren Ratgeber dieses Königs, in seiner Einsamkeit und Verlassenheit mit Bezug auf den absolut herrschenden König vielleicht entschlüpft zu sein: „Es giebt einen, der keinen zweiten hat (duldet), weder Bruder noch Sohn hat er (was ist ihm ein anverwandter, ratender Bruder?), kein Ende hat sein Abmühn, unersättlich ist sein Auge am Reichtum, und wozu bemühe ich mich (ihm zu raten), und lasse es dadurch meiner Seele vom Guten abgehen (in meiner Verlassenheit), das ist wahrlich eitel und böse Beschäftigung. Besser wären zwei als einer, mehr Lohn erwüchse ihnen durch ihr Streben, denn wenn einer fällt, kann ihn der andre aufrichten. Aber wenn der eine fällt, da ist kein zweiter da, ihn aufzurichten. Auch wenn zwei zusammenliegen, wird ihnen warm, dem einen aber, wie soll ihm warm sein? Und wenn ihn überwältigt der eine, so werden wohl zwei gegen ihn Bestand haben, und ein dreifacher Faden (vielleicht König, Königin und Setah) reisset nicht so bald, d. h. die Macht des Königs würde wachsen, wenn ich bei ihm wäre, allein der König will mich nicht, er ist ein Thor, der sich nicht raten lässt (siehe weiter V. 13). Auch die Vorsicht gegen den König und die weise Zurückhaltung Setahs, der vor ihm flieht, ihn fürchtet bei stiller Hoffnung, später doch noch etwas auszurichten, äussert sich in Cap. 8^{3}: „In Uebereilung gehe nicht von ihm weg“ (er spricht aus Erfahrung), V. 5: „Wer den Befehl des Königs erfüllt, wird nicht Böses kennen lernen; Zeit und Recht kommt schon, es kennt es das weise Herz.“ Oder kam nicht, wie Cap. 10^{4} besagt, über Setah „der Geist des Zornes des Herrschers“, der ihn zur Flucht trieb? Ihn, der in seiner Einsamkeit dann anrät: „Verlasse deinen Platz nicht, denn Nachsicht lässt grosse Fehler unterbleiben“; Cap. 10^{20}: „auch in deinen Kenntnissen (d. h. wenn du noch so viel Wissen hast): dem Könige fluche nicht, oder auch bei deinen Gedanken (wenn du meinst, mit den Gedanken allein zu sein d. i. im Alleinsein), und in deinem Schlafgemache fluche nicht dem Reichen, denn in der Luft leben die Angeber, wie die herrschenden Sadducäer, die Setah verleumdeten, worauf er flüchten musste. Aus der Antithese 6^{8}: „Was hat der Weise

vor dem Thoren voraus, was der Arme, der da weiss gegen das Leben oder die Lebenden zu wandeln", ist zu ersehen, wie Armut und Weisheit gegenübergestellt werden der Thorheit und dem Reichtum, die das Leben beherrschen, ebenso in dem Satze: „im Schatten der Weisheit wie im Schatten des Geldes", wo also die Weisheit einen Gegensatz bildet zum Reichtum, ferner Cap. 9^{13-16}: „Auch das habe ich gesehen, (von der) Weisheit unter der Sonne, und gross gilt es mir: Eine kleine Stadt und wenig Menschen darin, über die kam ein grosser König, und umringte sie, und baute gegen sie grosse Bollwerke. Und es fand sich in ihr ein armer weiser Mann, und dieser rettete die Stadt durch seine Klugheit, aber kein Mensch dachte weiter an diesen armen Mann", kann sich auch auf die Zurücksetzung Setahs beziehen, der sicher der Meinung war, durch Einführung eines pharis. Rates den Staat zu erhalten. Während seiner Entfernung vom Hofe führte er ein äusserst armseliges Leben und widmete sich dem Unterrichte voll Selbstlosigkeit nnd Menschenfreundlichkeit. Deb. rabba p. Ekeb wird erzählt: Als er einst einem Ismaeliten einen Esel abkaufte und seine Schüler an des Esels Halse einen Edelstein erblickten, sagten sie: „Meister, der Segen Gottes macht reich" (Prov. 10^{22}). Er aber in seiner Redlichkeit antwortete: „Gebt ihn dem Verkäufer zurück, den Esel habe ich gekauft, den Edelstein nicht", worauf der Ismaelite begeistert rief: „Gelobt sei der Ewige, der Gott Simon ben Setahs!" Wie Jeruschalmi (B. Mez. II. 5) mitteilt, hätte er sich vom Flachshandel ernährt. Daraus geht hervor, dass er, ein Freund der Agrikultur, diese höher schätzte als die Sucht nach Geld, und so liessen sich denn die in Kohelet vielfach der Bearbeitung des Bodens gewidmeten Sätze leicht erklären; aber nicht minder auch die vielen Aussprüche über Gerechtigkeit, denn aus der genannten Erzählung ergiebt sich zur Genüge, wie rigoros seine Gerechtigkeitsliebe gewesen, welch' besonderes Wohlgefallen er fand an einem schlichten, anspruchslosen Leben, das bei seiner Hingebung an die Arbeit äusserst dürftig und armselig verlief. Nur ein so selbstloser Charakter widmet sich mit voller Hingabe dem Wohle Anderer. In Kohelet, dem fühlenden Annehmer der Armut ist ein ähnlicher Charakterzug vorwaltend. Oft ist bei ihm die Rede vom Guten im Gegensatz zum Bösen, von Liebe im Gegensatz zu Hass, ferner, „dass des Weisen Herz an der rechten Stelle liegt (Cap. 10, 2), während der Thor herzlos" genannt wird. Er empfiehlt Wohlthätigkeit (Cap. 11^1): „schicke dein Brot auf das Wasser, denn nach vielen Tagen findest du es wieder", an welches Wort Göthe's Spruch im westöstlichen Divan erinnert: „Was willst du untersuchen, wohin die Milde fliesst, ins Wasser wirf deine Kuchen, wer weiss, wer sie geniesst"; Cap. 11^2: „Gieb einen Teil an sieben und auch an acht, denn du weisst nicht, welches Unglück sein wird auf Erden."

Dieser Hinweis auf Liebeswerke ist die Konsequenz des Hinweises auf die unersättliche Gier nach Befriedigung des Egoismus der Sadducäer seiner Zeit, die nur den Reichen zu ihren Genossen zählen, während sie für den Armen fühllos sind. Setah ist in seiner Vereinsamung ein armer Mann, aber er erkennt der Armut, verbunden mit Weisheit, einen höheren Wert zu, was in jener Parabel von der kleinen Stadt, die der arme Weise vor dem grossen König rettet, und die zu Beginn durch das Wort אֲנִי eine Beziehung zum Autor verrät, auch ausgedrückt ist. Dieser arme Mann widmet sich der Allgemeinheit, schart Schüler um sich, gewiss Söhne der Armut in dieser Zeit, in der die sadducäischen Reichen wohl ihre Kinder anderen Händen anvertrauen; daher vielleicht die Freude der Jünger über den Edelstein, von dem sie sagen, dass der Segen Gottes ihn, den Armen, reich machen kann, worauf er den unrechtmässigen Reichtum zu verpönen durch Wort und Beispiel ihnen einschärft. Dass ben Setah den Jugendunterricht zu den wichtigsten Aufgaben seines Lebens machte, haben wir oben erwähnt. Das passt wohl so recht zu Kohelet, welcher die Jugend in Gottesfurcht unterweist und sie erzieht zu dem, wodurch man das Leben nützen kann: „Gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend", welcher neben dem Ernst auch dem Frohsinn das Wort redet: „Freue dich, Jüngling, deiner Jugend"; welcher auf das weise Nützen der flüchtigen Jugendzeit hinweist: „das Licht sei gut für die Augen", was sich ja nur auf den Lebensfrühling bezieht, denn „die Jugend und die Mannbarkeit seien vergänglich, eitel", welcher seine Jünger väterlich unterrichtend spricht: „Lass dich warnen, mein Sohn"; welcher endlich die Weisheit nicht für sich behält, sondern je weiser er wird, desto mehr das Volk Erkenntnis lehrt, und abwägend und forschend viele Sprüche verfasst. Wie sollte dies auch anders sein bei einem Manne, der die „Weisheit höher schätzt, als den Schatten des Geldes"? - Ben Setah ist ein Schüler Josua ben Perachja's, den er auch in guten Tagen als „Herrn" und Oberhaupt Jerusalems anspricht; von diesem Lehrer rührt der Spruch Aboth 1^9 her: „verschaffe dir einen Lehrer". Gilt auch der von Setah in die Sprüche der Väter aufgenommene Lehrsatz Aboth 1^9 der sorgfältigen Erforschung der Zeugen, „dass man sich in acht nehme mit den Worten, damit die Zeugen nicht daraus lügen lernen", also mehr dem Richter als dem Jugendlehrer, seine Schüler Semajah und Abtallion führen die Worte des Meisters im Munde: והזהר בדבריך, dort wo die Erziehung der Jugend in Betracht kommt, denn sie sagen: „Ihr Weisen — הזהרו בדבריכם — nehmt euch in acht mit euren Worten, es könnten sonst eure Schüler nach euch böse Wasser trinken und sterben und das Facit wäre die Entweihung des göttlichen Namens." — Wenn Kohelet 7^{26} von leichtsinnigen Frauen redet, die ihre Netze ausbreiten, in die sich der Sünder

verstrickt, wenn er V. 28 so wenig musterhafte Frauen findet, so lässt sich dies wohl verstehen in einer Zeit, wo die ehelichen Bande so leicht gelöst wurden, wahrscheinlich teils durch die Genusssucht der herrschenden Sadducäer, teils durch die Eheflucht der Essäer, so dass Setah auf ein wirksames Mittel verfällt, die Frau zu schützen, der leichten Ehescheidung entgegenzuarbeiten durch die genannte Anordnung der Güterverschreibung (Kethuba) an die Frau. Vielleicht ist der Ausruf Kohelets: ראשה באלה לא מצאתי auch darauf gerichtet, dass das Weib seiner Zeit nicht den Beruf eines Weibes erfasse, sondern sich mit etwas abgebe, was ausserhalb ihres Wirkungskreises liegt, wie z. B. mit Schwärmerei, die bei ihrer vorwaltenden Phantasie vornehmlich ausserhalb der Ehe meist nach Ueberschreiten der Jugendzeit in abergläubische Phantasterei ausläuft und sie etwa zur Wahrsagerei verleitet, daher Exodus (22^{17}) das Verbot: „Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen", daher Aboth (2^{7}): „Je mehr Weiber, desto mehr Zauberei." — Und wenn Setah eine grosse Zahl von Zauberinnen in Askalon der Bibel gemäss abgeurteilt, da konnte ihm wohl ein Wort wie: „Ein Weib fand ich unter Tausenden nicht", entschlüpft sein, ein Spruch, der der Ausdrucksweise ben Sirachs (Sanhedrin 100, vgl. Weissmann S. 30) sehr ähnelt.

Das Belauschen der Pulsschläge der Zeit: „Alles hat seine Zeit", Kohelet zu eigen, ist auch Setahs Sache. Die kurze Abhandlung über die Gelübde in Kohelet nimmt sich trefflich aus im Munde eines Setah, dem die Nasiräergelübde von 300 Enthaltsamen so viel Böses eingebracht (siehe oben), ebenso die Lösung der Gelübde, die ja den Pharisäern geläufig war und die doch den „Zorn Gottes und das Verderben" wirklich über ihn heraufbeschworen. Hierher gehören die Aussprüche Kohelets über Träume, Nichtigkeiten und viele Worte, die nur ein nüchterner Geist wie Setah sprechen konnte, welcher gegen den Wunderthäter Onias, der so viel betet, sich mit einem Heiligenschein umgiebt, und Gott zwingen will regnen zu lassen, über diese Meisterung des Allerhöchsten beinahe den Bannstrahl geschleudert hätte. Passt nicht hierzu das Wort Kohelets: „Du bist auf der Erde, und Gott ist im Himmel, darum halte ein mit deinen Worten?" Und ist es nicht möglich, dass der in aller Menschenmunde geläufige Ausspruch: „Nichts neues unter der Sonne" auch dahin zielt, dass Gott sein Weltall und dessen Gesetze nicht auf Menschenwunsch verändert? Auch der Spruch: Siehe Leben mit dem Weibe, das du liebst", in Kohelet, klingt wie ein Unterricht Setahs an die so zu sagen cölibatfreundlichen Essäer.

Der moderierte Pharisäer Setah bewies das volle Verständnis und die Würdigung seiner Zeit besonders durch zwei wichtige Thatsachen; 1) wollte er die Gegensätze versöhnen, weil er in der Zersplitterung den Untergang Judäas erblickte; daher stellte er sich auf die goldene Mittelstrasse, verwies die Extreme auf Mässi-

gung, und das führte ihm das Volk in die Arme und bereitete die friedliche Regierung Salome's vor, ja man kann sagen, dass die spät erwachte Einsicht Jannäi und sein Rat an Salome, sich den Pharisäern geneigt zu zeigen, wie überhaupt das Zusammengehen der Parteien später die Früchte von Setahs versöhnlichem Wirken waren. Damit stimmt Kohelets Ausspruch, der wie ein Ausgleichsruf klingt (Cap. $7^{16.17.18}$): „Sei nicht zu fromm, und klügle nicht zu viel, warum willst du dich zerstören? Sei nicht zu ungerecht, und sei kein Thor, warum willst du vor deiner Zeit sterben? Gut ist es, dass du an dem Einen haltest, und auch von dem Andern die Hand nicht lassest, denn ein Gottesfürchtiger kommt durch alles das hindurch oder geht mit Allen." Ebenso die sonstigen Lehren von dem „Masshalten in allem", weil sich die Extreme als schädlich erweisen. 2) Ist Setah bei aller Strenge, womit er seines Amtes waltet, schon zu Beginn der Regierung Jannäi äusserst vorsichtig und nimmt Bedacht auf die Verhältnisse der Zeit, wovon schon oben die Rede war und was auch aus folgendem hervorgeht: Sanhedrin 18 wird erzählt, ein Knecht Jannäi hatte einen Menschen getötet; als dieser vor das Gericht kam, wurde ihm der Bescheid, sein Herr habe für ihn gleich dem Eigentümer eines Ochsen (Exod. 21^{30}), der für dessen Schaden zu haften hätte, einzustehen. Jannäus kam und setzte sich vor die Richter hin; darauf Setah: „König Jannai, stelle dich auf deine Füsse und erweise Ehre dem Gesetze der Thora, denn darin heisst es: „es sollen die Männer, die eine Rechtssache haben, stehen" (Deut. 19^{17}), worauf der König antwortete: „Nicht, wie du sagst, sondern wie deine Kollegen entscheiden werden", diese aber schwiegen aus Furcht vor dem Könige. Da sprach Simon unerschrocken zu ihnen: „בעלי מחשבות אתם יבוא בעל מחשבות ויפרע מכם, Männer der Ränke seid ihr, der Herr der Gedanken wird kommen und es an euch vergelten." Er erkannte wohl (siehe Weiss a. a. O. 140), dass nicht jede Zeit geeignet sei, das Prinzip aufrecht zu erhalten: „יקרב הדין את ההר, das Recht durchbohre den Berg", und infolge dieser Thatsache soll es zum Gesetz erhoben worden sein, was bereits oben angeführt wurde: „der König richtet nicht und wird nicht gerichtet" (Sanhedrin 19). Hiermit stimmt auch die Vorsicht Kohelets, die ihm die Reserve auferlegt, sich gegen den König und sein Regiment ruhig zu benehmen, daher auch die Sätze Cap. 3^{1}: „alles hat eine bestimmte Zeit; V. 7: „eine Zeit zum Zerreissen, eine Zeit zum Nähen, eine Zeit zum Schweigen und eine Zeit zum Reden." Daher auch V. 17, wonach Kohelet im Angesichte des Unrechts nicht öffentlich, sondern „in seinem Herzen, בלבי, nur spricht, den Gerechten und den Ungerechten werde Gott richten."

Was uns aber am allermeisten bei Setah interessieren muss, das ist seine Vorliebe für das מושל, in welchem Ernst und Humor, kernige Wahrheit in der Gewandung des Witzes sich offenbart,

welches als ein uraltes Kriterium für die Sprache der Weisheit (לְשׁוֹן חכמה) gilt. Diese Sprache der Weisheit ist ihm zu eigen wie selten Einem. Er hat für alles ein treffendes Wort, und daher rühmen die persischen Gäste Jannäi von ihm (s. oben): „er sprach vor uns Worte der Chochma", wodurch er ihren dasigen Aufenthalt in früheren Jahren so angenehm zu machen verstanden hätte. Worin bestand aber diese Chochma? Ohne Zweifel in den gnomologischen Meschalim, die er immer im Munde hatte und auf die jeweiligen Verhältnisse anwendete. Ein Maschalspruch ist es, den seine Schüler, gewiss von ihm hierin unterwiesen, anwandten, als sie den Edelstein am Halse des gekauften Tieres erblickten: „Der Segen des Herrn macht reich." Wohl lässt er dieses Maschal gelten, aber er hält dafür, dass die Anwendung nicht am Platze sei, und in logischer Schärfe wie gnomischer Kürze antwortet er ihnen: „Das Tier habe ich gekauft, den Juwel nicht." Mit einem Maschalspruche, und zwar zum ersten Male aus Kohelet erweist er die Ebenbürtigkeit des Gelehrten mit dem Könige zur Rechtfertigung seines Opfererlasses an die Nasiräer: „Im Schatten der Weisheit, wie im Schatten des Geldes." Dem salomonischen Maschal gleicht das bündige Wort des Propheten Jesajas: „Verbirg dich einen Augenblick, bis der Zorn schwindet", womit er die Frage nach seiner Flucht beantwortet. Aber als wäre ihm dieses einem Propheten entlehnte Wort nicht genügend, zitiert er gleich darauf ein wirkliches Maschal, nämlich den andern Halbvers aus Kohelet: „Der Vorzug des Wissens ist, dass die Weisheit ihren Eigner am Leben erhält." Gewappnet mit Proverbien beantwortet er die Frage nach dem Platznehmen zwischen König und Königin mit dem Maschalworte Sirahs: „Erhöhe sie, und sie wird dich erhöhen und zwischen Fürsten dich setzen." Interessant ist hierbei, dass in Babli Berachot 48 und in Kohelet rabba noch ein Vers aus den Proverbien Salomo's Setah in den Mund gelegt wird. Dort heisst es nämlich, „der König hätte ihm den Ehrenplatz angewiesen und ihm dabei bedeutet: siehe, wie ich dich verehre", worauf Setah geantwortet haben soll: nicht du ehrst mich, sondern die Gelehrsamkeit, denn also heisst es in den Proverbien 4: „Erhebe sie, und sie wird dich erheben, sie wird dich ehren, wenn du sie umarmst (die Weisheit)." s. oben. Solcher Art werden wohl alle Worte der Chochma gewesen sein, die die persischen Gesandten von ihm vernahmen und rühmten. (Ueber die Zitation aus Kohelet siehe weiter: Einwände.) Aber noch mehr: In seinem Aufsatze über Setah sagt Weiss a. a. O. Glosse 3, dass zur Zeit des Sieges der Pharisäer über die Sadducäer unter dem Einflusse Setahs manche Halachot, die sich auf den Wortlaut der Schrift bezogen, abrogiert wurden; sein Rechtsgefühl wandelte das „Auge um Auge" in geldlichen Schadenersatz um, sein Anstandsgefühl lehrte bei dem Gesetze von der Leviratsehe (Deut. 25^9) nicht: „sie speie ihm ins Angesicht",

sondern: „sie spcie aus in seiner Gegenwart, vor ihm“, וירקה בפניו = נגד הפנים. Ebenso hätten die Pharisäer zu dem Maschal ihre Zuflucht genommen, als sie erläuterten (Deut. 22^{18}): „sie sollen ausbreiten das Tuch“, d. h. die Worte seien evident wie ein ausgebreitetes Tuch (Mechilta 86; Siphre 236, Jeruschalmi Kethubot 4). Die Gleichnisrede und das Maschal aus der Zeit Setahs, meint Weiss, sei die Basis für die später ausgebildete talmudische Erklärungsform des Vergleichs, genannt: גזירה שוה. Darnach wäre auch auf dem praktisch-theologischen Gebiete die Tragweite der Anwendung des Maschal, die mit Setah begonnen hatte, eine ausserordentliche. Hiermit stimmt überein (Kohelet 12^{10}) das Streben Meschalim abzufassen, je mehr Kohelet sinnt und forscht, hiermit auch die sententiöse Sprache Kohelets, die ähnlich der Weisheitssprache der Rabbinen, welche oft bildlich andeutet, was man nicht aussprechen möchte, aber doch erraten solle, als wollte der Weise sagen: „sapienti sat“, geflissentlich rätselhaft erscheint. So charakterisiert Erubin 53 die Weisheitssprache. Dort handelt es sich um die Weisheitssprache von Mägden, welche durch eine Metapher dem Hausherrn andeuten, wann es Zeit sei zur Aufhebung der Tafel: „die Kanne klopft an der Kufe (es giebt nichts mehr), enteilet, ihr Adler, zu euren Horsten“. Ein ähnliches erzählt Midrasch rabba 1, Abschn. 6, über eine Antwort, welche Rabbi Juda der Erste, in der Leschon Chochma den Boten des Kaisers Antonin auf die Frage gegeben, was er wohl zur Abhilfe der deruten finanziellen Zustände Roms anrate. Er hütete sich, ihnen eine schriftliche Antwort zu geben; auch im mündlichen Worte hätte er sich kaum mässigen können. So führte er sie in den Garten, riss vor ihnen Pflanzen aus und setzte andere an deren Stelle ein. Die Boten kamen ohne Antwort, erzählten aber, was sie gesehen. Es war für Antonin ein stummer und doch beredter weiser Rat, den er wohl verstanden hatte: er setzte die alten Beamten ab und wählte neue. Aehnlich ist Kohelets elyptische Gnome (Cap. 1^2: „Eitelkeit der Eitelkeiten“, ohne Einleitung, ohne Relation zu einem Subjekt oder Prädikat, ohne Beziehung auf ein positives Factum; dann folgt erst die Wiederholung desselben in einem einfach nackten Satze, der jenes erläutern sollte: „alles ist eitel“. Es ist dieser Weheruf aus politisch wie social sturmbewegter Zeit eben Sprache der Weisheit, welche die Thatsache weise verschweigt. Die wunderbare poetische, zuletzt euphemistische Schilderung des Alters in Kohelet ist nichts weiter, als eine zusammenhängende Rätselgruppe ganz in der Sprachart des oben zitierten Talmudmaschals: „die Kanne klopft an der Kufe“; Kohelet 12^{2-6}: „Ehe sich verdunkelt die Sonne und das Licht und der Mond und die Sterne, und die Wolken zurückkehren nach dem Regen. Am Tage, da erzittern die Wächter des Hauses und sich krümmen die mächtigen Herren (Lenden, Rippen und Schenkel), und die Mahlenden ruhen (Zähne), weil ihrer immer weniger werden, und die Sehenden sich verdunkeln in den Luken

(Augen), und die Thüren draussen sich verschliessen (Ohren), so dass niedriger wird das Geräusch der Mühle (Mund und Sprache), und man sich erhebt bei dem Laut eines Vogels, und alle Töchter des Gesanges leiser ertönen (Metaphern, die verschiedentlich aufgefasst werden), und da sie vor jedem Hohen sich fürchten und schreckhaft sind auf dem Wege, und der Mandelbaum grollt (hervorschiesst das Hüftbein), und die Heuschrecke sich zur Last wird (müde wird das Gesäss) und zerstört wird die Kapper oder Begierde (es schwindet sinnliche Lust), denn der Mensch geht in das Haus seiner Welt und auf dem Markte ziehen die Klagenden umher (ein Gebrechen nach dem andern bis zum Tode). Ehe das silberne Kettchen reisst (Rückgrat) und der goldene Oelkrug zertrümmert wird (die Genitalien), und der Eimer an der Quelle zerbricht (der Bauch), und das Rad zerschlagen wird an der Zisterne (גלגל = גלל Exkrement)." (Die Einschaltungen entsprechen der talmudischen Auslegung Sabbat 151, doch können auch andere von den verschiedenen Auslegern gebrauchte Erläuterungen hier ihren Platz finden. Wir erklären unten vielfach ganz anders.) Hierher gehört das kluge Verschweigen seines Namens und das sich Verbergen hinter קהלת בן דוד מלך בירושלים. Dass die Weisensprache der Pharisäer die Rabbinen „Könige" nannte, ist oben erwähnt worden. Dass es bei den Hebräern nicht ungewöhnlich war, späteren Schriftstellern den Namen der alten beizulegen, um ihnen autoritative Geltung zu verschaffen, haben fast alle Ausleger dargethan. Evident ist dies beim zweiten Jesaja, dem „grossen Unbekannten", dessen 26 Capitel man dem ersten Verfasser angehängt hatte. So lässt sich hier auch die Fiktion des בן דוד und das Geltenwollen gleich Salomo, der ja auch Weisheitssprüche verfasst hat, dessen Buche man Meschalim einer späteren Zeit, die der Männer Chiskia's, des Agur ben Jake u. dergl. anschloss, und dessen Königtum nur von der Chochma abhängig gemacht wurde, leicht erklären. Die Weisensprache, die in Kohelet 10^{12} als חֵן, d. h. Besänftigung, חנונים, entsprechend dem Worte (9^{17}) נחת, Beruhigung, im Gegensatz zu dem „Zornausbruche" der Kesilim bezeichnet wird, und daher wohl verständlich macht, warum Kohelet so ohne alle Aufwallung die Misstände seiner Zeit aufdeckt, sie passt vollkommen zu der Sprache der Rabbinen, die aber zu allererst unstreitig bei ben Setah vernommen wurde. Dieses führt uns nun auf den Titel und die Tendenz unseres Buches, auf die Fiktion des Namens Kohelet.

4. Titel und Tendenz, Kohelet.

Die Vermutungen über diesen Namen sind sehr zahlreich (siehe die Zusammenstellung von Elster 1855). Die ältesten Erklärer,

die Rabbinen, und nach ihnen die Kirchenväter meinen, קֹהֶלֶת ist dasselbe wie קֹהֵל, einer, der Versammlungen hält und vor ihnen lehrt, also: „ein öffentlicher Redner", damit stimmen die Uebersetzung der LXX ἐκκλησιαστης, und auch die Vulgata, sowie Luther und die meisten Exegeten überein. Hieronym. (Komment. ad. Kohel. I[1] sagt: „ἐκκλησιαστής graeco sermone appellatur, qui coetum, i. e. ecclesiam congregrat: quem nos nuncupare possumus concionatorem, eo quod loquatur ad populum et ejus sermo non specialiter ad unum sed ad universos generaliter dirigatur." Dem gegenüber schliessen sich Andere an den Stamm קָהַל in der Bedeutung: „sammeln" an, meinen aber, das Sammeln beziehe sich nicht auf Personen, sondern auf Meinungen, Sentenzen und Erfahrungen, es sei ein liber collectaneorum, so Aquila συναδροιστής, dem sich Grotius, Herder, Jahn anschlossen. Wieder Andere, wie Döderlein, Nachtigal, Paulus, Bauer halten Kohelet für eine Versammlung von Weisen קהלת חכמים, wogegen Knobel geltend macht a. a. O. 4, dass im ganzen Buche keine Spur von einer Unterhaltung Mehrerer zu finden sei und in Berücksichtigung auch der Femininalform empfiehlt es als Abstractum: das Predigen, das Amt des öffentlichen Redners, wo das Abstractum als Titel auf ein Concretum übertragen wird, und den Begriff zu höherer Potenz steigert, anzusehen: „der Beamte ist totus und erhält den Namen des Lebensgeschäftes zum Titel, wie מלכות für מלך, שכינה für Gott (im Rabbinismus)", freilich, meint Knobel, passe zu seiner Erklärung besser קְהֻלַּת oder קְהִלַּת (vergl. Weissmann: קהלת Uebersetzung von אשכלת, schola (?) bedeutend: ראש חכמים). Wir geben der Vermutung Raum, dass weder das eine noch das andere Kohelet erklärt, denn es ist in unserem Buche von einer öffentlichen Rede in einer Versammlung Vieler nichts zu finden, auch ist die gedrungene, knappe, oft unverständliche und abgerissene Sprache, wie hier, nicht geeignet zum Vortrage für eine Gesamtheit, am allerwenigsten für eine Ecclesia Israels, wo man sich zu allen Zeiten mehr mit der Thora und ihrer Auslegung, als mit so allgemein weltlichen Dingen, wobei selbst der Name Gottes vollständig fehlt, befasst hat. Es ist hier jede Mahnung von einem Einzelnen an einen Einzelnen gerichtet, nicht ad universos; von einer congregatio coetus i. e. ecclesiae auch nicht die Spur, im Gegenteil, selbst der Satz, der bezugnimmt auf das Gotteshaus: „Hüte deinen Fuss, wenn du in das Gotteshaus gehest", klingt wie ein pädagogisches Proverb innerhalb eines Einzelunterrichtes. Auch müsste es nach der ersteren Erklärung מקהיל (im Hiphil) heissen. Die andere Ansicht: „Sammlung von Sentenzen und Erfahrungen", passt nicht, wie schon Knobel bemerkt, zu קָהַל, was man nur auf Menschen anwendet, nicht auf Sachen. Dann aber kann „eine Sammlung von Sentenzen" nicht als ein „redender Sohn Davids in Jerusalem" auftreten, geniessen, das Leben hassen, an Weisheit zunehmen, forschen und dergleichen. Die Ansicht, dass mehrere

Weise, ein Collectivum oder Societät Kohelet schrieben, und die Knobel gründlich widerlegte, ist um so weniger anzunehmen, als nicht nur das Ganze ein einheitliches Sprachgepräge trägt, sondern selbst der von vielen Auslegern Anderen zugeschriebene Epilog (Cap. 12^{9-14}) sich, wie Delitzsch und andere mit Recht behaupten (vergl. auch Herzfeld), durch nichts von der Schreibweise Kohelets unterscheidet. Auch die Ansicht Knobels, von der Uebertragung des Amtes auf den Beamten ist an sich nichts weiter als die Wiederholung der ersten Ansicht, wonach Kohelet Prediger ist. Obgleich die Erklärung Kohelets als Prediger ganz vortrefflich auf Simon ben Setah passen würde, denn er war ein Meister der Ecclesia und beherrschte sie völlig, kommt es uns dennoch sehr gezwungen vor, ihn Ecclesiastes zu nennen. Kohelet, so will es uns bedünken, ist vielmehr ein Wort aus dem Sprachschatze der כִּשּׁרוֹן חכמה, welches die Verhältnisse der Zeit veranschaulichen und damit die Tendenz des ganzen Buches andeuten will. Der Autor will in der Zeit der Zersplitterung, Uneinigkeit und des Niedergangs einigen, sammeln, er ist nicht ein „Versammler", sondern ein „Sammler", und zwar ein Sammler von Menschen, von getrennten, in sich zerfallenen, mit einander überworfenen; er schreibt nicht für die Ecclesia, sondern für das wirkliche Leben, zum Zwecke der Sammlung der Einzelnen wie der Gesamtheit, im Gesellschafts- und Staatsleben. Die traurige Geschichte der Zeit war die Mutter Kohelets, unter unsäglichen Wehen dieser kranken Mutter kam dies seltsame hebräische Geisteskind zur Welt; Heilung und Erlösung sollte es ihr bringen. Die Weisheit des Vaters sucht nach einem Namen für sein Kind; nach Art der alten Hebräer, deren Namen meist Begebnisse, Handlungen, Umstände (neben eigentümlichen Merkmalen) wiederspiegeln, findet er ihn in seinem eigenen Walten und Wirken und nennt das Kind seines Geistes den einigenden Sammler – Kohelet. Die Femininform dieses nicht als Eigennamen vorhandenen, sondern von der כִּשּׁרוֹן חכמה erfundenen, vielleicht als Ausfluss der חכמה an diese auch in der Genusform sich eng anschliessenden Namens kommt übrigens in späteren biblischen Schriften bei Männernamen vor, wie כּוֹפֶרֶת und פֻּכֶרֶת Esra $2^{54.57}$, Nehem. $7^{57.59}$. (Siehe Bleek-Wellhausen Einleit. S. 486.)

In einiger Uebereinstimmung hiermit scheint auch das von Klostermann in den theologischen Studien und Kritiken (Jahrg. 1885): bei der Besprechung von Wright' the boock of Kohelet (Lond. 1883) Gesagte zu sein: „Kohelet sei zu seinem Frieden und zur Opposition gegen die weitverbreitete Weltbetrachtung gekommen, welche in den Tag hineinlebt und in dem Wahn, zu erwerben, zu gewinnen, zu bleibendem Genuss und Glück zu gelangen, leerem Scheine nachjagt und das unbewusst aufbraucht und unerkannt fahren lässt, was Gott an realem Wesen und Glück in der Menschen Bereich

gelegt hat.“ Stimmen wir auch nicht mit der Erklärung Klostermanns überein, wonach Kohelet die Methode oder Denkweise ist, die alles zusammenträgt und dann ihr Urteil abgiebt, ein principium colligendi et computum concludendi, also eine *σοφία* an sich, die etwa ein späterer Herausgeber erst als nomen proprium mit der Apposition: „ben David“ bezeichnet, so glauben wir doch, mit Klostermann annehmen zu müssen, dass Kohelet, der auf dem Boden der Thatsachen steht, ein Schüler der Methode des Induktionsschlusses ist. Er ist ein Sammler von Erfahrungen, über die er reflektirt; aber nicht um dieser Methode willen heisst er Kohelet (denn die radix קהל findet sich in dieser Bedeutung nicht, wie bereits bemerkt, sondern nur bei Personen): er nimmt vielmehr diese Methode zu Hilfe, und die angesammelte Weisheit ist ihm ein Mittel zum Zwecke des Sammelns der Menschen. Auch wird von den Meisten bestritten, dass Kohelet als ein nomen proprium gelte (es steht einmal mit ה); es ist vielmehr, wie auseinandergesetzt, eine von der Weisensprache erfundene Bezeichnung für die Tendenz des Buches. Dass die Weisheit als ein wirkendes Heilmittel angesehen wird, liegt in der Erkenntnis, dass Mangel an Weisheit oder die Thorheit eben jene Zwietracht schuf, welche die Einen zu Epikuräern, die Andern zu Schwärmern und Asketen machte. Trennend trat die Thorheit auf, auf dem Throne wie in der Gesellschaft, am Altar wie in der Lebensgemeinschaft, und verschuldete den Fall des Vaterlandes in religiöser wie politischer Hinsicht. In stiller Zurückgezogenheit, wohin ja die Weisheit zurückgedrängt worden, entwirft sie den Plan zu Kohelet. Das „Wie“ ist eben die Methode des Induktionsschlusses, wie Klostermann ausführt. Kohelet geht auf die lebenden Anschauungen im Volke ein, und nachdem er sie vorsichtig genug ausgesprochen, als ob es schiene, es seien seine eigenen Ansichten, die er vorträgt, giebt er das oft wiederkehrende Urteil ab, es sei eitel. Nicht was er lehrt ist eitel, nicht die Weltanschauung der er huldigt, die Mässigung auf allen Gebieten, der Wandel auf der Mittelstrasse in Geduld und ruhigem Hoffen auf Gott und Sein Gericht ist eitel und nichtig, sondern das, was er unter der Sonne damals geschaut, die Bestrebungen der eudämonistischen und materialistischen Sadducäer ohne Glauben an Gott und Gericht, das ist ihm הֶבֶל, wie auch andererseits die Träumereien der Asketen, das Liebäugeln mit dem Tode, worüber das Leben und die Pflichten des Lebens vergessen werden, das ist ihm „הבל“, denn weder das erstere noch das letztere trägt zur Vervollkommung der Menschen und zur Verbesserung der Verhältnisse bei. Simon ben Setah aber, der als der erste Weise von den Tannaiten (Mischna-Lehrer) genannt wird, welchem die Maschalsprüche in Anwendung auf das wirkliche Leben geläufig sind, und dessen Weisheit es wirklich gelang, dass der Tyrann Jannäus später, freilich zu spät, zur Einsicht gekommen, dessen Weisheit in der That eine völlige Einigung zwischen den Parteien

herbeiführte, welche während der 9jährigen Regierung Salome's, die der Bruder Setah von Anfang an beherrscht hatte, sich fühlbar machte: er ist es, dem man zutrauen dürfte, ein auf das Reale und Weltliche mehr als auf das Religiöse gerichtetes Buch — Kohelet zu schreiben.

5. Zu den Ideen und der Sprache Kohelets.

Noch zwei andere Punkte dienen zur Unterstützung dieser These —, die Ideen und die Sprache Kohelets. Kohelet berührt Ideen, welche ein Vertrautsein mit griechischer Philosophie darthun. — Haben sich die Juden mit letzterer befasst? Oben ist schon die Rede gewesen, dass die Philosophie des Epikur am Hofe der Ptolemäer in den Geist der Tobiaden, und durch diese in das Judentum eingedrungen sei. Der Lehrer Zadoks, den die Zadukim missverstanden, trägt sonderbar einen griechischen Namen: „Antigonos", und sein Ausspruch: „es sei die Furcht des Himmels über euch" (siehe Seligmann: Sirach 9) ist ein Beweis mehr dafür, denn der Gebrauch von שמים für „Sitz der Gottheit" ist eine Nachbildung des griechischen *οὐρανός*. Die Duumviri, zu denen Setah gehörte, hatten sich die griechische Bildung angeeignet, und was Sprache und Ideen betrifft, standen sie gewiss nicht feindlich gegenüber dem späteren rabb. Satze (Jerusch. Megilla 1. 11. Babli Megilla 9): — יפת אלהים ליפת = יפיפיתו של יפת ישכון באהלי שם — „die Schönheit Japhets, d. i. Griechenlands, weile in den Zelten Sems". Ist ja das Wort יפה in Kohelet selbst in der Bedeutung von *καλός* (siehe Grätz und Klostermann) den Griechen entnommen. A. Palm schrieb ein Buch: „Kohelet und die nacharistotelische Philosophie" (1885); P. Mentzel: „Ueber den griechischen Einfluss auf den Prediger" (Werke, die uns leider nicht vorlagen). Eduard Reuss, dessen Ansicht wir insofern nicht zu der unsrigen machen können, als er sagt: „Kohelet ist der letzte Versuch der hebräischen Philosophie, der mit einem vollständigen Bankerott der Vernunft endigt (pag. 573), meint, es lässt sich manche Parallele in der zeitgenössischen Literatur der Griechen und Römer nachweisen, ohne dass daraus auf eine Kenntnis derselben von seiten des Verfassers geschlossen werden müsste." Warum nicht? Stehen nicht seit Alexander d. Gr. Juden in engem Verkehre mit den Griechen? Ist nicht Alexandrien für gar viele Juden ein zweites Jerusalem geworden? Gab es nicht Juden, die den Namen Hellenisten trugen? Und wohin nehmen zur Zeit Johann Hyrkans schon bedeutende jüdische Schriftgelehrte ihre Zuflucht vor der Verfolgung im Innern? Nicht nach dem späteren Eldorado der Neuplatoniker und der Geburtsstätte der Septuaginta? Auch Geiger (a. a. O. 67) stellt in den letzten Proverbien den Spruch im Munde des rätselhaften Agur: „ich

habe nicht gelernt Weisheit und Erkenntnis“ dem griechischen Weisheitsdünkel entgegen. — Und ben Setah? Steht er nicht im Verkehr mit Alexandrien? Weilte nicht seine spätere rechte Hand, der er in allem den Vorzug einräumt, der Synedrialpräsident, den er quasi als den pater patriae ansieht und ihn einen „Herrn“ nennt, in Alexandrien? Aber noch mehr. Ist nicht der Satz, den er an die Spitze der schriftlichen Zurückberufung des Letzteren stellt: „Jerusalem an ihre Schwester Alexandrien“, ein genügendes Zeichen für die Verbindung des hebräischen mit dem griechischen Geiste? Es dürfte an dieser Stelle auch noch folgendes hervorgehoben werden: So oft man die naturphilosophischen Aussprüche zu Beginn Kohelets, Cap. 1^{4-8} über Kommen und Gehen, Entstehen und Vergehen, Wechsel, Begegnung und Kreislauf der Dinge liest, ist man versucht an die Philosophie Heraklits, des „Dunklen“ (460 a.) zu denken, der in seiner noch in wenigen Bruchstücken vorhandenen Schrift „über die Natur“ behauptet: „Nichts bleibt sich gleich, alles nimmt zu und ab, löst sich auf und geht in andre Bildungen über; es ist ewig und überall nur der eine Prozess des Wechsels, des Entstehens und Vergehens. Ruhe und Beharren sei aus der Gesammtheit der Dinge verbannt.“ Wer ferner die Verbindung der Gegensätze Kohelet, aus denen sich das Leben zusammensetzt, 3^{1-8} liest, und die Bestrebungen des Verfassers: die gegensätzlichen Meinungen durch seine Chochma zu versöhnen, herausfühlt, oder richtiger die aus der ursprünglichen Einheit des Volkes und seiner Traditionen hervorgegangene Zweiheit oder Dreiheit der religiösen Anschauungen wieder zur Einheit zurückzuführen, wird einen Anklang finden an die Heraklitische Lehre: „Alles Werden sei Ergebnis kämpfender Gegensätze und wären diese nicht, so würde Wirklichkeit und Leben aufhören“. „Verbinde Ganzes und Nichtganzes, Zusammentretendes und Auseinandertretendes, Zusammenstimmiges und Missstimmiges, so wird aus Allem Eins und aus Einem Alles.“ Fordert die praktische Philosophie Heraklits, man solle nicht den „täuschenden Vorspiegelungen der Sinne“ und den sinnlichen Vorstellungen und Empfindungen folgen, die uns an das Wechselnde und Vergehende fesseln: Kohelets „Alles ist eitel“ bildet wahrlich die beste Analogie zu dieser Forderung. Lehrt Heraklit weiter „das Bleibende im Wechsel zu erkennen, mit Ruhe sich in die notwendige Ordnung der Welt fügen“: Kohelets Chochma predigt mit anderen Worten dasselbe: mit dem Gottesgedanken Cap. 2^{24} kehrt die Ruhe und die innere Sammlung bei ihm ein und zugleich der Gedanke des Sich in die Zeit Schickens und Fügens 3^{1} und 3^{11}, wo die Rede ist davon, dass „Er alles trefflich gemacht zu seiner Zeit“. Ebenso ist die „Notwendigkeit des Uebels“ als eines zur Harmonie des Ganzen mitwirkenden Elements bei Heraklit in dem eben genannten Verse Kohelets im Anschlusse an die vierzehn Uebel, die er 3^{2-8} aufführt, auf das deutlichste ausgesprochen; nicht minder aber auch in dem Hinweis

seiner Hörer darauf, sich mit dem Leben trotz seiner Uebel und Eitelkeiten zu verbinden. Ungeachtet dieser Analogien sei hier nicht behauptet, dass Kohelet, in dessen Namen merkwürdigerweise ausser r alle Konsonanten des Namens Heraklit sich wiederfinden, diesen studiert oder seine Ideen sich angeeignet habe; unmöglich ist dies aber nicht bei den Beziehungen des Autors zu Alexandrien, woselbst ohne Zweifel durch den grossen Lehrer Alexanders d. Gr., Aristoteles, die Lehre Heraklits bekannt geworden ist. Die Zeit der Ueberhandnahme der Lustlehre Epikurs unter den Sadducäern mochten wohl ihrem pharisäischen Opponenten Kohelet zu den ernsten und doch auch mit dem Leben versöhnenden Heraklitischen Ideen geführt haben, die ja seiner ganzen Persönlichkeit am meisten entsprachen.

Was nun die Sprache betrifft, sei auf mancherlei Gräcismen verwiesen, welche Zirkel zuerst, und nach ihm ganz besonders Grätz, in Kohelet findet. So entspricht פתגם dem griechischen *φθέγμα*, Urteilsspruch, oder: *ἐπίταγμα*, יפה dem griechischen *καλός*, יום טוב (7[14]) erklärt Zirkel durch *εὐημερία*, „Glück", אדם in der Bedeutung „Mann" (7[28–29]) entsprechend dem griechischen *ἄνθρωπος*, die mehr denn 20 Mal vorkommende Phrase תחת השמש kann nur dem griechischen Sprachgebrauche *ὑπ ἡλίῳ* entlehnt sein. Das Wort שידה ושידות entspricht dem lat. sedes, Sitz, *σέθας* (vgl. Raschi und Raschbam z. St.). Dies ist ein Beweis, dass der Autor in einer Zeit lebte, wo ein griechischer Einfluss auf die Sprache der Juden vorhanden war; das war der Fall seit Alexander d. Gr. bis zur Abfassung des Talmud, und es bemerkt Grätz richtig: „Mischna und Talmud sind voll von Gräcismen." Die in der Zeit Simon ben Setahs mit Vorliebe nach Egypten fliehenden Jerusalemer Juden und ihr Verkehr mit den Hellenisten werden dem Eindringen der griechischen Sprache, Formen und Ausdrücke nicht abhold gewesen sein. Aus diesem könnte man leicht folgern, dass Kohelet eher zu Jannäi Zeit passt als zu der des Herodes (wie Grätz meint), da Herodes' Zeitalter dem römischen näher steht, als dem griechischen, also eher mehr Latinismen als Gräcismen vorkommen müssten. Ausserdem lässt uns Kohelet die Anfänge der mündlichen Lehre in seiner Zeit durch den Gebrauch von Wortformen und Wörtern durchblicken, welche sich fast gar nicht in der Bibel, wohl aber in Mischna und dem rabbinischen Schrifttum finden, wie dies bereits Knobel ausführlich darthut, so die Verba: כשר, בטל, כנס, שלט, תקן, תקה; die Nomina: גרמין, יתרון, כשרון, חשבון, נכסים, פשר, תקום, כוח, ענין; die Partikeln: בכן, כבר, מה־שׁ, אבה, wozu noch das in Kohelet gebräuchliche „בעל" in Verbindung mit Abstractis, das sonst meist nur in exilischen und nachexilischen Schriften vorkommt, wie Prov. 22[24], 29[22], Jerem. 37[13], 24[8], Nehem. 1[2], so Koh. 7[12]: „die Weisheit erhält am Leben, בעליה", Koh. 8[8]: „Der Frevel rettet nicht, בעליו". Auch das Wort בעל bildlich in Verbindung mit Körperteilen, wie Dan. 8[20], Jes. 41[16], vgl. auch Prov. 1[17], findet sich in Koh. 10[11]: בעל

הלשון, 10^{20}: בעל כנפים, vgl. Koh. 12^{11}. Andere Verbindungen: בעלי אסופות, 5^{12}: „Reichtum aufbewahrt לבעליו, 5^{10}: כשרון לבעליה. (Die Vermutung liegt nahe, und der Nachsatz weist vielleicht darauf hin, dass in dem vielgenannten Satze 7^{12} בצל leicht in בעל zu emendieren wäre, und es könnte heissen: „Der Mann (Eigner) der Weisheit ist gleich dem Manne des Geldes, und der Vorzug des Wissens ist, dass die Weisheit ihre Männer am Leben erhält.“) In der rabbinischen Zeit sind die Verbindungen des Wortes בעל mit Abstractis ungemein häufig, und ben Setah stellt Sanhedrin 19 seine Gegner zur Rede, sie ansprechend als בעלי מחשבות, „Männer der Ränke“. Das genannte בעלי אסופות, auch בעל הלשון in Kohelet erinnert sehr an das talmudische בעלי תלמוד, בעלי מקרא, משנה, אגדה, ein Zeichen mehr für die Abfassung Kohelets in der Uebergangszeit zwischen der sophrischen und rabbinischen Periode. Ueber den Satz: Kohelet 12^{12} und seinen Hinweis auf die Anfänge der mündlichen Tradition wird noch die Rede sein.

6. Schlussredaktion.

Kohelet hat aber sein Buch in der uns vorliegenden Gestalt nicht bei Lebzeiten Jannäi, wie schon oben bemerkt, abgeschlossen. Zur Zeit Jannäi hat er wohl die Hauptlehren niedergeschrieben zum Zwecke der Belehrung und Sammlung der Parteien, welcher Zweck auch in Salome's Zeit erreicht wurde. — In den unglücklichen Zeiten Aristobuls II. hielt er es für nötig, eine Durchsicht seines Buches vorzunehmen, und so entstanden Zusätze, wie z. B. die historische Stelle von „dem zweiten Kinde des Königs, mit dem sich die Späteren nicht freuen werden“, die Stelle: „auch ein Begräbnis ward ihm nicht zu teil“, vielleicht auch die Stelle: „ich war König in Jerusalem“, was zu der Flucht ausserhalb Jerusalems bei Setah vortrefflich passt. Hierzu gehört unstreitig der Epilog Cap. 9^{12-14}, den viele Ausleger als von einer anderen Feder kommend bezeichnen, wogegen Delitzsch die Einheit des Stils des Epilogs mit dem Texte von Kohelet richtig geltend gemacht hat. Klostermann a. a. O. trägt die Ansicht vor, der Verfasser des Epilogs bezeuge, dass das ursprüngliche Werk mit korrigierenden Aussprüchen durchsetzt sei; wir fügen hinzu, dass Kohelet selber der Korrektor gewesen, denn Cap. 12^{11} findet sich etwas, was uns auf bereits Niedergeschriebenes verweist, das Wort וכתוב. Der Satz lautet: „Kohelet wünschte Worte des Wohlgefallens zu finden, und was aufgeschrieben war, (fand er) als Gradheit, als Worte der Wahrheit“. Er muss also früher schon etwas aufgeschrieben haben, welches ihm auch jetzt bei der Durchsicht als „Worte der Wahrheit“ erscheint. Auch das Wort 12^{9}: „Je mehr Kohelet weise geworden, desto mehr

lehrte er das Volk", weist auf eine spätere Thätigkeit hin, etwa auf die Zeit, da Setah Vorsitzender im Synedrion gewesen und so viele Anordnungen, תקנות, traf, ein Wort, das mit dem תִּקֵּן = „fasste ab" (auch verbesserte) nahe verwandt ist. Endlich Cap. 12^{12}, wo von einer „Hinzufügung", vor welcher sich der Zögling hüten solle, die Rede ist, kann sich auch als ein Verbot der weiteren Abänderung der vorgetragenen Lehren im vorliegenden Buche erklären lassen. Kohelet ist demnach, wie es uns vorliegt, nicht vor dem Jahre 64 a. abgefasst worden.

C. Einwände.

Dem Gesagten stehen anscheinend manche Schwierigkeiten im Wege, Schwierigkeiten, die zum Teil auch der Grätz'schen Hypothese gegenüber vielfach geltend gemacht worden sind.

Was die letztere betrifft, können wir aus folgenden Gründen dieselbe nicht annehmen: Die Emendationen beruhen vielfach auf Willkür, ebenso Grätz' Behauptung von fremden Einschiebseln und die Vornahme von Dislokationen; ferner: היית kann hier nicht heissen: ich bin geworden, sondern ich bin gewesen; נער muss nicht Sklave bedeuten, sondern heisst Knabe. Dann, Kohelet hat, kennt und berührt den Unsterblichkeitsglauben, wie oben bewiesen wurde; endlich ist Kohelet lange vor Herodes u. z. von Setah, nachher auch von Hillel angeführt worden, was schon Delitzsch und Weiss geltend gemacht haben.

Von den Einwänden gegen unsere Annahme: Kohelet sei Setah, sei vor allem der hervorgehoben: Wenn Setah der Verf. Kohelets wäre, wie kommt es, dass er vor Jannäus ähnlich wie aus Proverbien, Sirach und Jesajas aus Kohelet zitiert? Diese Frage lässt sich teilen in 1. Ist es denkbar, dass Setah-Kohelet sich selber zitierte? 2. Die Zitation geschieht in einer Weise, als ob Kohelet schon im Kanon stände, nämlich mit דכתיב und וקרא יעבי? Was die erste Frage der Selbstzitierung anlangt, so ist sie aus mehrfachen Gründen wohl denkbar: a) Zitiert sich nicht Kohelet selber am Anfang und am Schluss, im Prolog und im Epilog, die sich zum Ganzen wie das auch heutzutage übliche Vor- und Nachwort verhalten? (Vgl. Herzfeld S. 188.) Kohelet spricht von sich als einer dritten Person ähnlich wie die alten Schriftsteller in der dritten Person von sich redeten. Das wird freilich von denen bestritten, die den Epilog als einen späteren Zusatz von fremder Hand bezeichnen. So Knobel (Seite 362), Grätz, Reuss, Klostermann u. A. Nun, schon Delitzsch hat die volle Identität der Sprache des Epilogs mit dem Ganzen unleugbar dargethan, auch Herzfeld meint, der Epilog sei vom Verfasser selbst aus einer späteren Zeit, weil Cap. 12^{9} von seiner späteren Wirksamkeit redet. Der Ausspruch Cap. 7^{27}: „Siehe, das habe ich gefunden, spricht Kohelet", also ein Wechsel der ersten und dritten Person in einem Satze, ist gewiss aus einer Feder geflossen. Unverkennbar ist der Zusammenhang des

Prologs, der sich, ähnlich der Ueberschrift Jesajas, Jeremias und der Proverbien, als „Worte Kohelets“ ankündigt mit der ganzen Abhandlung. Satz 1^2 zitiert sich Kohelet: „Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach Kohelet“, und der folgende Satz 1^3: „Was ist der Gewinn für den Menschen“, macht ganz den Eindruck, als ob es die Fortsetzung und Erläuterung des vorigen von Kohelet selbst gesprochenen Verses wäre. Als Beweis hierfür kann V. 10 dienen, wo die Fortsetzung der Betrachtung des Geschehens mit einem Worte in der 1. Person pl. מלפנינו „vor uns“ gegeben ist; ausserdem ist V. 11, der allgemein vom Vergessenwerden handelt, weder losgerissen von dem vorigen noch ohne Zusammenhang mit dem folgenden V. 12: „Ich Kohelet“. Auch im Epilog sind nur 2 Sätze ($12^{9.\,10}$) in dritter Person, V. 12^{11} steht mit $12^{12.\,13\,14.}$ in Verbindung, diese aber sind entschieden oratio directa des Kohelet an den Zögling, בני, und unterscheiden sich mit nichten von den früher vernommenen Lehren Kohelets. Also selbst hier ist nicht ausschliesslich die dritte Person vorherrschend. Warum sollte aber V. 9 u. 10, der über die spätere Thätigkeit Kohelets berichtet, wonach er „unermüdlich das Volk belehrt, geforscht und Sprüche abgefasst und sich bestrebt hat, Worte des Wohlgefallens zu suchen und sie wohl zu verbinden mit dem was früher (von ihm) niedergeschrieben worden“, nicht von Kohelet selbst herrühren, weil sie in dritter Person stehen? Nun der vorige Satz 12^8 steht doch auch in der dritten Person und wird nicht zum Epilog, sondern gewöhnlich als Refrain und abrundender Schlusssatz Kohelets genannt: „Nichtigkeit der Nichtigkeiten, אמר הקהלת, alles ist eitel.“ Oder soll V. 9 ויותר שהיה קהלת חכם deshalb von Kohelet nicht herrühren, weil es unpassend sei, solches von sich zu rühmen, wie etwa Klostermann übersetzt: „In ausgezeichnetem Masse war Kohelet ein Weiser“, eine Version, die das שהיה in seiner Relation zu ויותר aufhebt und keine Verbindung mit dem folgenden עוד zulässt, dann müsste noch viel anstössiger erscheinen die Stelle 1^{16}, wonach Kohelet seine Weisheit höher stellt, als die aller seiner Vorgänger. Der Epilog ist also in voller Uebereinstimmung mit dem früher geäusserten, ja, wenn man mit Herzfeld übersetzt: „Je mehr Kohelet weise geworden, desto mehr lehrte er“ ist im Epilog nichts weniger als Ueberhebung zu lesen, denn „je mehr weise“ heisst, dass Kohelet sich eben nicht für vollkommen hielt, sondern an sich arbeitete, um immer weiser und weiser zu werden, und das ist auch in Uebereinstimmung mit 7^{23}: „Ich dachte, ich würde weise werden, aber die Weisheit ist fern von mir!“ Auch was Knobel (S. 362) behauptet: „dass der Epilogist Gottesfurcht als Zielpunkt betrachtet, das könne man aber von Kohelets Weisheit nicht prädicieren, dessen Tendenz ja das הבל ist“, ist unrichtig, weil im Widerspruche stehend mit den Versen: $2^{24.\,26}$, $3^{10.\,11.\,13-17}$, 4^1, $5^{1.\,3.\,5.\,6.\,17-19}$, 6^2, $7^{14.\,18.\,26.\,29}$, $8^{2.\,12\,13.\,17}$, $9^{1.\,7}$, $11^{5.\,9}$, 12^7, also mit etwa 31 Sätzen, wo von Gott und seinem Walten, darunter oft von Gottesfurcht und Gottesfürchtigen, die mit den Guten identificiert werden, die Rede ist. Also steht in Kohelet von

Gott mehr als von הבל, und der Epilog wiederholt nur etwa den Gedanken von 7^{18}, „dass der Gottesfürchtige über alles hinwegkommt“. Zitiert sich also Kohelet selber, warum soll solches von Setah nicht denkbar sein?

b) Es ist aber auch deshalb möglich, weil zur Zeit, als Setah den Satz aus Kohelet anführte, dieser wirklich bereits niedergeschrieben sein konnte, denn schon die erste Flucht vor Jannai's Zorn wird ihn bestimmt haben zur Feder zu greifen und damit zu beginnen, dem Könige wie seinen Zeitgenossen einen Spiegel vorzuhalten; was liegt näher für den Weisen, als in der Zeit der Verborgenheit und Ruhe über sich und sein Geschick wie über die Ursachen desselben nachzudenken und in der Weisheit Trost und Entschädigung für alle unverdiente Hintansetzung zu suchen? Der Gedanke „vom Schatten (Schutz) der Weisheit“ wie von der „Erhaltung durch Weisheit“, der den Geist Setahs zum Verbergen vor des Königs Zorn bestimmt hat, konnte wohl früh seine gegenwärtige Fassung erhalten haben, und zu dem gehören, worüber später gesagt wird: וכתוב יושר, „was niedergeschrieben war, beruhe auf Richtigkeit und Wahrheit und das um so eher, als ja der Gedanke dieses Satzes nicht neu war, sondern schon bei Sirach und den Proverbien, die Setah geläufig waren (siehe deren Verhältnis zu Kohelet im nächsten Abschnitt), sich finden. Siehe Sirach 10^{29}; Prov. 8, die Setah auf sich anwendend, blos zu umschreiben hat, um die in Kohelet sich findende Fassung zu erhalten. Es ist also wohl denkbar, dass Setah einen Satz, den er selber früher, möglicherweise nach ihm geläufigen ähnlichen Sätzen, niederschrieb, öffentlich anführt.

Aber die Zitation geschieht in einer Weise als ob Kohelet schon im Kanon stände, nämlich mit דכתיב und וקרא עלי? so lautete die zweite Frage. Darauf antworten wir folgendes: Die älteste Stelle, wo Kohelet mit דכתיב angeführt wird, ist der palästinische Talmud, welcher Jahrhunderte später niedergeschrieben wurde, als das Ereignis sich abspielte, in dem Setah vor Jannäus und seinen Gästen Proben seiner Weisheit abgelegt. Zur Zeit des Uebergangs von der Sophrim- zur Tannaimperiode war es verpönt, die Traditionen niederzuschreiben, diese galten lediglich als eine mündliche Lehre, im Gegensatz zur schriftlichen. Auch Kohelet giebt nach unserem Dafürhalten Dem Ausdruck, und zwar im Epilog, oder richtiger in seinem Nachworte. Vers 12 ist die Rede vom vielen „Büchermachen ohne Ende“, und vieles Forschen darin wäre Abmühung des Leibes; Vers 11 von den Worten der Weisen, welche den Zäunen um die Pflanzungen gleichen, ferner von „Männern der Versammlungen“, Vers 13 heisst es: „das Ende des Wortes, das wir alle hören wollen“. Alles dies scheint ein Hinweis zu sein auf die Mündlichkeit der Traditionen, die nicht schriftlich fixiert, sondern von Mund zu Mund als „Worte der Weisen und der Männer der Versammlung“ dem

Ohre des Hörers eher überliefert wurden, als dem Auge, das in den Büchern lesend forscht. Traditionell d. h. mündlich hat sich die Anführung der Schriftsätze Setahs erhalten, auch wohl ihre Anwendung auf die historische Begebenheit. Zur Zeit der schriftlichen Wiedergabe im Talmud aber war Kohelet schon ein kanonisches Buch, wie Jesaja und die Prov. aus denen er zitiert. Auch scheint ben Sirah damals bereits ausgeschlossen gewesen zu sein als eine exoterische Schrift, sonst hätte ihn Setah nicht zitiert mit den Worten: „wie es im Buche ben Sirah geschrieben steht", während Baba Kama 32 ein Satz aus Sirah angeführt wird, so als ob er unter den Hagiographen wäre: משלש בכתובים, ein Buch, über welches (Synedrion 100) Rabbi Joseph sagt, es sei nicht erlaubt, darin zu lesen, der aber nach einer Behauptung Abajes: „die darin enthaltenen Lehren stimmen mit der Thora und Tradition überein", sein Wort zurücknimmt und meint, das Vortreffliche in Sirah dürfe dem Volke öffentlich vorgetragen werden. Da Setahs Zitation des Sirah als nicht im Kanon vorhanden klingt, da es nicht heisst דכתיב, sondern nur כדכתב בספר בן סירא, so folgt, dass die Abfassung dieser Erzählung im Talmud einer viel späteren Zeit angehört, als die Abfassung der Stelle, in der Sirah als unter den Hagiographen vorhanden angeführt wird. Das aber setzt voraus, dass zu dieser Zeit die Dispute, ob Kohelet in die Hagiographen gehört oder nicht, und die beinahe 100 Jahre nach Setah in den Schulen Hillels und Schamai's stattfanden, — welches Buch letztere Schule in ihrem frommen Rigorismus nicht gutheissen, vielmehr aus mancherlei Gründen ausgeschlossen wissen wollte, — lange aufgehört hatten, und Kohelet durch die Uebermacht der Hilleliten sicherlich schon als kanonisches Buch angesehen wurde. Es liegt also eine lange Zeit zwischen dem Ereignis der Setahischen Anführung von Sentenzen vor Jannäus und der Niederschrift dieser Sentenzen im Talmud; dort war es noch nicht niedergeschrieben und wenn ja, so gewiss nicht in der Art wie die כתבי קדש, heilige Schriften, zum Zwecke heiliger Versammlungen und ihrer religiösen Belehrung, sondern höchstens zum Zwecke der Anwendung auf die Verhältnisse, denn es wäre sonst undenkbar, wie man später über dessen Heiligkeit in irgend einer Schule abfällig hätte urteilen können; in der Zeit aber, wo die Traditionen gesammelt und niedergeschrieben wurden zum Zwecke der Belehrung und um sie der Vergessenheit zu entreissen, in der Zeit der schriftlichen Fixierung der mündlichen Lehre, da konnte es wohl heissen: „דכתיב", „es steht geschrieben", oder: „es ist ein Schriftvers dafür", denn damals befand sich Kohelet bereits unter den heiligen Schriften. Die Behauptung Delitzsch' in der Zeitschrift für lutherische Theologie 1854, wonach in der Zeit Herodes des Grossen und Gamaliels (Baba Batra 4, Sabbat 30) Kohelet mit „דכתיב" und „שנאמר" zitiert wird, und dass zur Zeit der Stiftung des Christentums Kohelet dem Kanon angehört haben müsse; wie der Einwand von Weiss, dass auch Hillel nach Tosephta Berachoth 2

und Aboth de Rabbi Nathan, Abschn. 5, einen Satz aus Kohelet anführt, trifft unsere Annahme nicht, denn wir setzen Kohelet in die Zeit vor Hillel und Herodes. (Weissmann machte mich nach Schluss meiner Arbeit auf Chagiga 9^{b} aufmerksam, wo Bar Hehe dem Hillel vorschlägt, Kohelet 1^{15} statt כהמנות כהמצאות zu lesen. Wieder ein Beweis gegen Grätz.) Aber der Einwand, den S. Schiffer (in seiner Dissertation: „Kohelet im Talmud und Midrasch“ 1884 Seite 101) gegen Grätz erhebt, trifft auch uns: Er sagt, dass ja schon früher Setah und Jannäus Kohelet so anführen, als ob er im Kanon stünde und Allen geläufig wäre. Was zunächst Jannäus betrifft, dass auch er Kohelet kenne, beruht entschieden auf einem Irrtum Schiffers, der וקרא עכרי übersetzt: „und er rief über ihn aus“ den Satz: „der Vorzug des Wissens ist, dass die Weisheit ihren Eigner erhält“. Erstens finden wir nirgends, dass man in Gegenwart eines Gelehrten, zu dem man spricht, über ihn einen Satz in dieser Form im Munde führt (vergl. Gittin 56), zweitens folgt unmittelbar nach diesem Satze אמר ליה „Jannäus sprach zu ihm“, mithin kann der vorige Satz unmöglich von Jannäus sein. Der vorige Satz ist vielmehr das eigene Wort Setahs, und anstatt וְקָרָא, wie Schiffer liest, ist וְקָרָא עָלָיו, „und es ist ein Satz darauf“ zu lesen. Der Zusammenhang ist folgender: Jannäus: „Warum bist du geflohen?“ Setah: „Wegen deines Zornes, denn ich rief mir den Spruch Jes. 26^{20} ins Gedächtnis zurück: „verbirg dich einen Augenblick, bis der Zorn vorüber“. Und es giebt noch einen Satz darüber (Kohelet): „der Vorzug des Wissens ist, die Weisheit erhält ihren Eigner“. Hierauf sprach Jannäus weiter und s. f. Nicht also Jannäus, sondern blos Setah führt einen einzigen Satz aus Kohelet an, und zwar in 2 Halbversen, damit zwei Fragen beantwortend. Dass aber Setah sich selbst anführen konnte, darüber war bereits die Rede, auch davon, dass die beiden Halbverse nur Umschreibungen anderer, in seinem Munde geläufigen Sprüche gewesen. Ist nicht der Spruch Sirahs (10^{29}): „der Arme wird geehrt wegen seiner Wissenschaft, der Reiche wird geehrt wegen seines Reichtums, eigentlich dasselbe wie die Gnome: „im Schatten der Weisheit wie im Schatten des Goldes?“ Stimmt nicht mit dem Schutzsuchen bei der Weisheit der Vers Prov. 2^{12}: „Wenn Weisheit in dein Herz dringt . . . so wird sie dich retten vor dem Wege des Bösen . . .“ Und ist ferner der Satz aus Proverbien (9^{11}): „durch mich werden sich mehren deine Tage, und werden dir häufen Jahre des Lebens“, oder ein anderer Proverbialsatz (3^{16}): „Langes Leben ist in ihrer (der Weisheit) Rechten“, nicht ähnlich dem Worte in Kohelet: „die Weisheit erhält ihren Eigner am Leben“? Selbst wenn man es Setah absprechen wollte, dass er bereits diese 2 Halbverse vor der Zeit der Zitation niedergeschrieben hätte: ähnliche passende Sätze, welche mit den anderen von Sirah und Proverbien angeführten

übereinstimmen, konnte er – vielleicht umschrieben — anführen, Sätze, die sich in mündlicher Ueberlieferung traditionell erhielten; als aber später die schriftliche Abfassung der Tradition erfolgte, und Kohelet bereits eine kanonische Schrift war, da konnte es wohl דכתיב, „es steht geschrieben", heissen. So viel steht fest (vgl. Curinger, Massorah-Text des Kohelet 1890), dass in den 300 Stellen, welche von Kohelet in der ältesten rabbinischen Literatur vorkommen, d. i. in Mischna, Jeruschalmi, Babli, Tosephta, Semachoth, Kalla, Ebel rabbati, Mechilta, Siphre, Pesikta, kein Gelehrter genannt wird, der früher Kohelet zitiert hätte als der Setahide. Bedenkt man, dass man das Buch in der talmudischen Zeit (siehe Baba Batra 15) nicht, wie wohl anzunehmen wäre, dem Salomo, sondern den Zeitgenossen Hiskia's zuschrieb, חזקיה וכיעתי כתבו ישעיה משלי שיר השירים ורקהלת, also Männern, die später lebten als „der Sohn Davids, der König war in Jerusalem"; bedenkt man, dass dieses כתבו — sie schrieben —, nicht heissen kann: „zum Zwecke der Ecclesia", denn die כתבי קדש in ihrem Gefüge wurden erst später als „von Gott inspiriert" angesehen; bedenkt man ferner, dass man dem Buche Kohelet selbst in der talmudischen Zeit die göttliche Inspiration vielfältig absprach (siehe Tosephta Jadaim 2): „es verunreinige nicht die Hände", d. h. man hätte es nicht vor Profanation zu schützen, denn es enthielte keine göttliche, sondern blos „salomonische Weisheit"; bedenkt man endlich die langen Disputationen Hillels und Schamai's über Zulassung Kohelets zum Kanon (siehe Sabbat 30): so folgt daraus, dass das דכתיב nicht hindern kann, Setah als Verfasser Kohelets gelten zu lassen. Allein noch eine Schwierigkeit begegnet uns. Aboth de Rabbi Nathan, Abschn. 1, ist zu lesen: בראשנה היו (אומרים) משלי ושיר השירים וקהלת גנוזים (היו) שהם (היו) אומרים משלות ואינן מן הכתובים ועמדו וגנזו אותם עד שבאו אנשי כ"ה ופירשו אותם. „Zu Anfang waren Proverbia, das Hohelied und Kohelet verborgen, denn sie besagten Sprücheweisheit und galten nicht als inspirierte Schriften; da stand man auf und verbarg sie, bis die Männer der Ecclesia magna gekommen waren und sie erläuterten", darnach müsse doch die Einbeziehung Kohelets in den Kanon schon vor der Ecclesia magna zur Zeit Nehemia's (vgl. Grätz, Anhang zu Kohelet, Seite 156, über כנסת הגדולה) stattgefunden haben? Dieser Bericht wird jedoch von Schiffer a. a. O. Seite 8 und 108 richtig als verstümmelt und, wie bereits von Grätz, als apokryphe Boraitha angesehen. Er schlägt vor, um einen Sinn zu bekommen, also zu lesen, dass die drei oben im hebräischen Texte eingeschalteten Wörter wegfallen und für כנסת הגדולה = כ"ה richtiger בית הלכל = ב"ה zu setzen wäre, was wohl mit der Geschichte insofern übereinstimmt, als die Schule Hillels nach ihrem Siege über die des Schamai Kohelet kanonische Geltung in der That verschafft hat. (Siehe Jadaim 3^5 und Edioth 5^3.)

Allein wie wenig bedeutsam das דכתיב ist, geht deutlich noch aus dem Folgenden hervor: Zu der oben Baba Kama 32 angeführten

Stelle, wo Sirah unter den כתובים figuriert, sagt Gutmann (die Apokryphen des A. T. 1841 Seite 48): „Der Talmud führt mitunter auch solche Sprüche unter dem Namen des ben Sirah an, die sowohl in dem griechischen, als in dem lateinischen und syrischen Texte vermisst werden. So gleich am angeführten Orte zwei, welche gerade von ganz unbedeutendem und zumteil absurden Inhalte sind, so dass Rab Joseph zuerst sein Anathema und dann seine Unterscheidung über den Wert unseres Buches eben darauf gründete. (Die eine Stelle handelt von einem Verwerten der Haut des Fisches, die andere davon, dass eine Tochter dem Vater ein trüglicher Schatz sei.) „So findet sich auch im Tr. בבא בתרא fol. 98 eine Stelle mit den Worten eingeführt: כדכתיב בספר בן סירא, die sich weder im griechischen Texte, noch in einer der alten Versionen findet; ben Seb jedoch hat sie im 29. Capitel aufgenommen. Die Stelle lautet: „Alles habe ich gewogen auf der Wagschale, und ich fand nichts leichteres als Kleie, doch leichter als das ist ein Bräutigam, der da wohnt im Hause seines Schwiegervaters, noch leichter ein armer Gast, leichter als dieser aber, der früher antwortet, ehe er gefragt wird, denn so heisst es Prov. 18^{13}: „Wer Antwort giebt, bevor er die Frage gehört, dem wird es zur Thorheit und Schande.“ Ben Seb erklärt die Erscheinung des דכתיב in der Vorrede zur 3. Ausgabe seiner nach dem Syrer gefertigten hebräischen Uebersetzung Sirahs dadurch, dass die Talmudisten unser Sittenbuch nicht schriftlich geordnet in Händen gehabt, sondern die Sprüche des ben Sirah blos im Munde geführt haben (wie wir dies von der mündlichen Ueberlieferung der Worte Setahs oben ausgeführt); dadurch konnten aber leicht Aenderungen und Zusätze gemacht werden; und da Sirah in jenen Zeiten ein sehr berühmter Mann war, so wurden alle Sprüchwörter, die das Volk im Munde führte und deren Urheber man nicht mehr kannte, auf den Namen Jenes zurückgeführt.“ Doch ist nicht nötig, sagt Gutmann, zu dieser Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, und wir fügen hinzu, dass sie durchaus nicht stichhaltig ist, da Sirah ohne Zweifel als ein ספר, d. i. ein geschriebenes Buch bestanden, weil es als solches angeführt wird, weil es ferner unter den כתובים, wie auch unter den ספרים חיצונים früh figuriert. Gutmann setzt fort: „selbst wenn ben Sirah damals schriftlich vorhanden war, so konnte dennoch eine solche Verfälschung mit seinem Inhalte vorgenommen werden, dass nach und nach zu den echten Sprüchen mancher unechte zugesetzt wurde, wie dies bei den Werken des Altertums nicht selten geschehen ist.“ Vergleichen wir die oben zitierte Talmudstelle mit den uns vorliegenden Sprüchen in ben Sirah, so ergiebt sich uns, dass es nicht die Art des Sirah war, so zu sprechen, sondern jene ist echt talmudisch und erläutert nur den Proverbialsatz 18^{13} in einer Art, die den Rabbinen eigen ist. Sie erinnert lebhaft an die Stelle Baba Batra 10, wo zehn Dinge aufgeführt werden, von denen eins das andere bewältigt, und die mit dem Proverbialsatz schliesst: „Liebe rettet vom Tode.“ Ein höchst auffallendes Beispiel

liefert, wie Gutmann sagt, das zuerst in Konstantinopel 1519 gedruckte Büchlein, welches sich ben Sirahs Alphabet, oder auch ben Sirahs Buch nennt, und das nebst einer mit den albernsten Märchen ausgeschmückten Biographie des ben Sirah, nach welcher derselbe Sohn und Enkel des Propheten Jeremia zugleich war, zwei nach dem Alphabet geordnete Sammlungen von Sprüchen enthält, wovon jedoch die letzte erst mit dem Buchstaben Jod beginnt. Nicht mehr als sechs dieser Sprüche sind, nach Zunz, aus dem echten Sirah entlehnt, alle übrigen sind teils aus Stellen des Talmuds und der Midraschim gezogen, teils von dem unbekannten Verfasser erdichtet.“ — Es sei schliesslich noch ein Beweis gegeben, wie wenig es mit dem דכתיב auf sich habe: Sirah 34[4] heisst es: „Der Arme müht sich ab, um seinen kümmerlichen Unterhalt zu gewinnen, und am Ende leidet er doch Not“, darnach schaltet ben Seb fünf Verse ein, die sich weder im griechischen Texte, noch im Syrer und den anderen alten Uebersetzungen finden. Nur drei davon finden sich im Talmud (Sanhedrin 100; Ketuboth 110; Baba Batra 146). In dem letztern findet sich zwei mal ben Sirahs Name: „Es steht geschrieben im Buche ben Sirah: alle Tage des Armen sind bös, ben Sirah sagt, auch seine Nächte. Sein Dach ist der Dächer eindringlichstes, sein Weinberg hingegen der Weinberge höchster; der Regen von anderen Dächern rinnt auf sein Dach, und das Erdreich seines Weinbergs fliesset in andere Weinberge.“ Diese dem Sirah in den Mund gelegte Sentenz hat in Kohelet eine Parallelstelle 2[23]: „Denn alle seine Tage sind schmerzlich; auch in der Nacht schläft nicht sein Herz.“ —

Als ein Hauptbeweis, dass zu Sirahs Zeit, also 190 a., der Kanon abgeschlossen war, welcher als Haupteinwand (wie gegen Grätz, so auch) gegen unsere These gelten könnte, dürfte eine Stelle aus der Vorrede des griechischen Uebersetzers Sirahs angeführt werden, worin es heisst, dass sich der Grossvater des Uebersetzers (letzterer 132 a.) „dem Studium des Gesetzes, der Propheten sowie der übrigen Schriften unserer Vorfahren gewidmet“ (siehe Bleek Seite 701), demgemäss müsste ja Kohelet zur Zeit des älteren Sirah schon bestanden haben. Dass es ausser dem Gesetz und den Propheten andere Schriften schon gegeben habe, ist sicher, aber dass der Kanon der Hagiographen in seinem uns vorliegenden Abschluss damit gemeint sein sollte, ist unglaublich, denn:

1. nennt der junge Sirah die Bücher nicht *ἀγιόγραφα*, sondern er sagt von den übrigen Schriften *τῶν ἄλλων βιβλίων* und *τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων*. Frankl in den Vorstudien zur Septuaginta (pag. 21 Anm.) zweifelt überhaupt an der Echtheit der Vorrede. (Vgl. Seligmann: das Buch der Weisheit des Jesus Sirach 1883 S. 13.)

2. ist das Buch Daniel, das wegen seiner späten Abfassung nicht in den Propheten-Kanon gelangt ist, sicher nicht vor dem Jahre 166 a. geschrieben worden (siehe Nöldecke: die alttestament-

liche Literatur S. 123) und zur Zeit des jungen Sirah erst in Zirkulation gekommen.

3. geht aus den talmudischen Berichten hervor, dass man bis ins 4. Jahrhundert post schwankend war betreffs der Kanonicität Sirahs; so führt es z. B. Rab (165—247 post; Erub. 65) mit שנאמר an; Rabba (270—330 p.) mit משלש בכתובים B. Kamma 9², Akiba (130) erlaubt es als profane Lektüre (Jer. Sanh. 28), der genannte Rabbi Joseph (280—334 p.) spricht sich geteilt darüber aus.

Der Hagiographenkanon kann erst in später Zeit zum Abschluss gelangt sein. Nach Grätz (Anh. zu Koh. 159) sind die „übrigen Schriften", von denen der jüngere Sirah redet: Hiob, zwei Psalmensammlungen, eine davidische und eine korahidische, der Grundstock der Proverbien (aus der vorexilischen Zeit), und aus der nachexilischen: Esra, Nehemia, Chronik und Daniel, die aber nicht als heilige, von Gott inspirierte Schriften galten, sondern von einigen respektlos behandelt, zuweilen sogar als Decken für Esel gebraucht wurden. Diese verächtliche Behandlung erregte bei den Pharisäern Aergernis; es wurde auf ein Mittel gesonnen, sie vor Verunglimpfung zu schützen. Im Söller des Elasar, Sohn Chananja, Sohn Chiskia ben Garon wurden gewisse Gesetze festgestellt, achtzehn Dinge, die gegen den Verkehr mit Heiden gerichtet waren, und ausserdem die prophylaktische Verfügung, dass die heiligen Schriften levitisch verunreinigen. Jadaim 6⁶ interpellieren die Sadducäer ben Saccai: „Wir haben über euch, Pharisäer, zu klagen, dass ihr bestimmt, die heiligen Schriften verunreinigen und die ספרי המירס, die epischen Gesänge Homers nach de Rossis Meinung, oder der „Tagesbegebenheiten" (Frankel-Grätz Monatsschrift 1870 Seite 139) nach Kohuts Ansicht (The Jewish Quarterly Review Vol. III Nr. 11 London 1891) „Liebesschriften" (vom griech. ἵμερος Lust) nicht." Darauf ben Saccai: „Ist das das einzige, was ihr gegen die Pharisäer habet? Sie bestimmen doch auch, dass die Gebeine eines Esels nicht verunreinigen, während die Gebeine des Hohenpriesters Jochanan (Hyrkan) verunreinigen." Hierauf Jene: „Je vorzüglicher ein Wesen ist, desto mehr verunreinigt es, damit man aus den Gebeinen der Eltern kein Gerät mache." „Auch die heil. Schriften", sprach ben Saccai nun, „verunreinigen wegen ihrer höheren Dignität", לפי חיבתן היא מטמאתן.

Auf Gesetz und Propheten, die lange schon als heilig anerkannt waren u. z. seit der grossen Versammlung kurz nach Nehemia's Tode 400 a., kann sich dieses nicht beziehen. Die Behörde, von der hier die Rede, tritt während der Revolution gegen die Römer 65 post (Grätz III[496]) auf; damals bildeten die Schammaiten die Majorität; es handelte sich um Kanonisierung der Hagiographen (S. Delitzsch Zeitschr. für luth. Theologie 1854 S. 282). „Als das Sicherste stellt sich heraus, dass es sich damals um Kohelet handelte (Grätz Anh. zu Koh. S. 16²), welches Buch die Schammaiten nicht als hagiograph zulassen wollten (Adojot V. 3) und bei ihrer Ma-

jorität den Ausschluss desselben aus dem Kanon bewirkten. Aber auf der Synode zu Jamnia 90 post, als Elasar ben Asarja Patriarch wurde, versammelten sich 72 Lehrer zum Zwecke der Revision der Gesetze. Da wurde unter Majorität der Hilleliten festgesetzt: שטיר השירים וקהלת מטמאין את הידים, d. h. dass wie das Hohelied — worüber jetzt auch verhandelt wurde — so auch Kohelet hagiograph sei, was auch ben Asai, ein jüngerer Zeitgenosse der jamnensischen Synode, beweist (ibidem). Da aber die Hagiographen, ausser Esther, nicht öffentlich verlesen wurden und sich kein letztentscheidender Usus ausbilden konnte, so konnten über den jamnensischen Beschluss noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Ansichten differieren und erst der Redaktor der Mischna 189 post fixierte das Gesetz der endgültigen Kanonicität der Hagiographen mit den Worten: „Alle כתבי קדש verunreinigen die Hände, auch Schir ha Schirim und Kohelet (Grätz a. a. O. 163).

Das wäre über den Abschluss des Kanon zu sagen. — Warum ist aber Kohelet Gegenstand der Anfechtung gewesen? Weil man die zur Zeit seiner Abfassung vorherrschende geschichtliche Tendenz der Einigung und Sammlung der Parteien vollends vergessen hatte, da ja ein Jahrhundert dazwischen lag, ein Jahrhundert voll der Kämpfe und Leiden unter den idumäischen und römischen Vampyren des jüdischen Staates; weil man das Buch in dieser Vergessenheit seiner geschichtlichen Beziehungen und ohne Forschung nach denselben vorgenommen und was der Autor ursprünglich gegeisselt hatte, ihm selbst zur Last gelegt hat. Daher das Hin- und Herraten über die Gründe, warum es die Weisen, לגנזו verbergen wollten: Bald sei es nur מחכמתו שכ שלמה „von der Weisheit Salomo's“ (Tos. Jadaim oben), bald neigten sich seine Aussprüche, כצד מינות (Sabbat 30), zur Häresie (richtiger, wie Knobel in Verbindung mit dem Text meint, Epikuräismus), (wobei die Bemerkung„ man fand darin“, wohl zu beachten ist); bald „widersprechen sich seine Aussprüche“ (ib.) Freilich findet man darin solche Aussprüche, das heisst wenn man sie sucht oder herausgreift aus dem Rahmen des Zusammenhangs und ohne Rücksicht darauf ob sie vom Autor selber oder von denen herrühren, zu deren Belehrung er eben zur Feder greift, um anderes dafür zu setzen. Die Schule der Mässigung des Hillel aber, die endlich obsiegte, fand in Kohelet nicht „nur salomonische“, sondern göttliche Weisheit, nicht einen Gegensatz zur Thora, sondern „die Lehre von Gottes Walten und seiner strengen Gerechtigkeit“, und verschloss sie sich auch nicht den Widersprüchen — denn auch sie hielt den geschichtlichen Faden nicht fest — sie (die Widersprüche) zerflossen ihr in Nichts im Hinblick auf die Lösung des Knotens am Schlusse: „Fürchte Gott“ oder wie es heisst: תחלתו דברי תורה וסופו דברי תורה „Anfang und Schluss (sie konnten auch wohl „die Mitte“ sagen) sind Worte des Gesetzes“ (Sabbat a. a. O.).

Flüchtig dürfte hier die Frage gestreift werden, warum wohl das von Setah angeführte Buch Sirah den kanonischen Schriften nicht eingereiht worden? Die Ansicht, es sei dies Buch spät, also nach dem Kanonabschluss abgefasst worden (Zunz gott. Vort. pag. 34. Vgl. Jost, Gesch. I. S. 312) verdient keine Widerlegung; schon die Vorrede zur griechischen Uebersetzung des Sirah, wovon oben die Rede war, schliesst diese Ansicht aus. Richtiger scheint die Meinung Geigers (Zeitschr. der D. M. G. pag. 538 ff.), dass das Buch den Pharisäern verhasst sein musste wegen der Nichterwähnung der Lehre von der Auferstehung und der Vorliebe für den zadokitischen Priesterstamm. Auch die Ansicht Nöldeke's (a. a. O. 169), „dass sich Sirah als das Werk eines Privatmannes aus später Zeit gab, „wäre es etwa als ein Buch Salomo's aufgetreten, so hätte es immerhin in den Kanon aufgenommen werden können", hat viel für sich. Grätz (a. a. O. 167) meint: Sirah sei Unrecht geschehen, denn er stand in einem halbkanonischen Ansehen (vgl. Delitzsch zur Geschichte der neuhebr. Poesie 20 fg.). Warum es dennoch ausgeschlossen worden? Der Nachtrag zu Kohelet (oder Schluss zu den Hagiographen) giebt Antwort darauf: „viel Bücher zu machen ist kein Ende und viel Lesen ist Ermüdung des Fleisches. Es sollte nicht zuviel selbst religiös belehrende Schriften geben, um der Lesewut zu steuern . ." Nur was „den Stempel des Altertums trug wurde aufgenommen. Man hat damals das Hohelied und Kohelet so gut wie die Sprüche Salomo's für Salomonische Schriften angesehen" u. s. w.

Diese Ansicht setzt voraus, dass der Epilog in Kohelet nicht von Kohelet sondern von den Synhedristen, die den Kanon zu Domitians Zeit geschlossen haben, herrühre, was oben widerlegt wurde; dann aber steht die Geschichte der jüdischen Tradition dem entgegen, denn Setah war ein eifriger Leser ben Sirahs und der Talmud zitiert sehr häufig Sirah, ja einmal (s. oben) als ob er hagiograph wäre; das Lesen Sirahs war also den Rabbinen keine Ermüdung des Leibes, und selbst der rigorose Akiba, der es zu den exoterischen Schriften zählte, erlaubt seine Lektüre.

Allerdings bezieht sich der Satz von dem „vielen Büchermachen" auf die nachkanonische Zeit, nicht aber um der „Lesewut zu steuern", sondern um auf die mündliche Tradition im Gegensatz zur schriftlichen Fixierung der Ueberlieferungen (ausser den 24 heiligen Schriften), was die Uebergangszeit von der Sofrim- zur Tanaimperiode kennzeichnet, hinzuweisen.

Dagegen lässt sich kaum etwas einwenden gegen das, was Grätz über die griechische Uebersetzung des Kohelet äussert. Die Uebersetzung der kanonischen Schriften, so wird allgemein angenommen, erfolgte, wenn auch nicht gleichzeitig mit der des Pentateuchs, doch nicht gar zu lange nachher. Bleek (Einleitung S. 701) urteilt aus der Vorrede zu Sirah, dass ausser dem Pentateuch und den Propheten wahrscheinlich auch die Ketubim übersetzt waren.

Demgemäss müsste Kohelet schon zur Zeit des jüngeren Sirah bestanden haben, da es doch davon schon eine griechische Uebersetzung gegeben haben soll, und Bleek bemerkt, diese Uebersetzung schlösse sich mit übertriebener Wörtlichkeit an den hebräischen Text an, welche Cap. 7^{29}, wo das Wort את האדם *σὺν τὸν ἄνδρωπον* wiedergegeben ist, bis zur Unverständlichkeit geht. Grätz weist nun bis zur Evidenz nach, dass die griechische Uebersetzung von Kohelet erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts p. angefertigt sein kann, indem der Uebersetzer fast durchweg das Accusativzeichen את durch *σὺν* (mit und noch dazu) übersetzt, dies aber sei eine Interpretationsmethode des Akiba, welcher jedes את als „mit" und „noch dazu" gedeutet. Sein Schüler Aquila, von dem es Jer. Kiduschin I. p. 59 heisst: „Akilas der Proselyte habe vor Rabbi Akiba die Thora übersetzt, und von dem Hieronymus in Jesajam 3^{14} sagt: „Akibas, quem magistrum Aquilae proselyti autumnant" — und zwar 120—135 in Akiba's Blütezeit — ist der griechische Uebersetzer, dessen Produkt der Septuaginta einverleibt wurde. Das aber wurde in Frage gestellt; kennt doch Origenes und benutzt er doch eine andere griechische Uebersetzung, die er in der Hexapla angebracht und von der wir Fragmente in Montfaucons und andern Sammlungen der hexaplarischen Ueberreste und in Middeldorpfs: Codex syriacohexaplaris besitzen! — Nun muss man doch annehmen, dass neben Aquila noch ein anderer griechischer Uebersetzer gewesen, der das System der Interpretation Akiba's angenommen. Sein Name ist aber weder im Talmud zu finden, noch nennt ihn Origenes. Es hat allerdings ausser der Septuaginta, Aquila, Theodotion, Symmachus und den Urhebern der Quinta, Sexta und Septima noch andere griechische Uebersetzer gegeben. Ohne Akiba sei aber das „*σὺν*" unerklärbar. Doch ist bekannt, dass Aquila eine zweifache Uebersetzung angelegt, die zweite viel genauer, im engen Anschluss an den hebräischen Text, wovon Hieronymus in Ezechielem meint: Aquilae vero secunda editio, quam Hebraei *κατ' ἀκρίβειαν* nominant, transtulit" etc. Diese, welche, wie sie Hieronymus charakterisiert: syllabas interpretatur et litteras, war später angelegt. Daraus folgt, dass seine Uebersetzung, die sklavisch wörtlich überträgt und *σὺν* für את setzt, eben die jüngere war. Auch im Talmud (Jerusch. Megilla I. p. 72) und im babylonischen Talmud (Megilla III) ist die Rede von einer Uebersetzung Aquila's vor Rabbi Elieser und Rabbi Josua, welche 90—120 p. fungierten, und von denen der Erstere ein Gegner der Schriftdeutungen, und der Letztere mindestens das את nicht gedeutet hat. Nach ihrem Tode muss Aquila die Bekanntschaft Akiba's gemacht haben, dessen Deutungs-System ihn dazu bestimmt hat, die erste Uebersetzung zu verwerfen und eine secunda editio anzulegen. Beide haben nebeneinander bestanden, die Septuaginta-Uebersetzung von Kohelet, welche *σὺν* für את wiedergiebt, kann demnach die secunda editio sein. Wie der

Septuagintal-Kanon die Uebersetzung Theodotions, der erst um 160 blühte, zu Daniel aufgenommen hat, so kann er auch die aquiläische Uebersetzung zu Kohelet aufgenommen haben. Enthält er doch auch die Uebersetzung von Judith und Tobith, die höchst wahrscheinlich erst im zweiten Jahrhundert entstanden und noch später übersetzt sind. Die Uebersetzung dagegen, welche den Namen Aquila's trägt und von der wir nur hexaplarische Fragmente haben, kann aus der prima und secunda editio ausgezogen sein. Auf jeden Fall ist es unwiderleglich, dass Kohelet nicht vor dem zweiten Jahrhundert ins Griechische übersetzt worden ist. So Grätz. Dieser Behauptung gegenüber, dass die griechische Uebersetzung die des Aquila sei, meint Wright (The book of Kohelet, London 1883), dass die vorliegende eine ältere sei, aber verbessert durch Aenderungen und Interpolationen aus Aquila. Das widerlegt aber Klostermann (in den theol. Stud. und Kritiken 1885). Er sagt: „Ich habe den gegenteiligen Eindruck. Die ganze Uebersetzung zeigt dasselbe pedantische Streben, jedes hebräische Wort nach seiner Etymologie und in derselben Weise wiederzugeben, dieselbe sklavische Gebundenheit an die hebräische Wortfolge, dieselbe Gleichgültigkeit gegen das griechische Ohr, welche für Aquila charakteristisch ist: so ist z. B. רִשְׁעַ כְּסֶל = *ἀσεβοῦς ἀφροσύνην* (7^{27}), das Nomen בַּעַל mit Suffix steht in ב und עַל zerlegt und mit *ὁ παρ' αὐτοῦ* wiedergegeben; עַל דְּבַר = *περὶ λόγον*; עַל דִּבְרַת dagegen: *περὶ λαλιᾶς* (8^{2}, 3^{18}, 7^{15}), פִּעֲמִים = *καθόδους* (6^{6}, 7^{27}). Wenn ich nun also an der letzten Stelle zwischen *ὅ τι* und *καθόδους πολλὰς κακώσει* (יִדַּע) *καρδίαν σου* eingeschoben finde: „*πλειστάκις πονηρεύσεταί σε καί*“, so ist dieses und nicht jenes für eingetragen zu erachten, zumal auch sonst teils durch Schreibfehler, teils durch Missverständnis, teils durch die Absicht, einen sprachlich unanstössigen Text herzustellen, die Uebersetzung um ihren ursprünglichen Wortlaut und den darin ersichtlichen genauen Anschluss an die hebräische Vorlage gebracht worden ist. Dies alles hat namentlich bei der Behandlung des dem Aquila eigenen *σὺν* für אֶת zusammengewirkt. Etwa vierzehn mal ist es unverändert und unverkennbar stehen geblieben. Ferner überall da, wo nach der hebräischen Vorlage אֶת כָּל oder אֶת הַכֹּל mit *σὺν* und *πᾶς* oder *ὁ πᾶς* oder *πᾶς ὁ* übersetzt war. Der Abschreiber hat hier meist aus dem barbarischen *σύν* und *πᾶς* das gut griechische *σύμπας* gemacht. Dass dies dem ursprünglichen Texte fremd war, geht daraus hervor, dass, soweit ich sehe, das hebräische כָּל nie mit *σύμπας*, sondern immer nur mit *πᾶς* niedergeschrieben ist und *σύμπας* nur da sich findet, wo אֶת (= *σύν*) davorsteht. Hat aber hier der Abschreiber oder Herausgeber den sonst verzeihlichen Fehler gemacht, dass er, die Accusativbedeutung verändernd, zusammen las, so dürfen wir annehmen, dass ihm dieses auch sonst widerfuhr. Wenn also 5^{6} אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא übertragen ist mit *σὺ τὸν θεὸν φοβοῦ*, so muss dafür *σὸν* wiederhergestellt und die Vermutung abgewiesen

werden, als ob את = אַתָּ ausgesprochen worden sei. Ebenso ist die Uebersetzung in 5[3]: את אשר תדור = *σὺ οὖν ὅσα ἐὰν εὕξῃ*, davon *οὖν* nichts Entsprechendes hat, eine Umlesung des barbarischen *σὺν ὅσα* in das griechische *σὸ οὖν ὅσα*. Desgleichen muss in 7[15]: *σὺν τούτῳ συμφώνως τοῦτο ἐποίησεν* verändert werden in das dem hebräischen genau entsprechende *σύν τοῦτο συμφώνως τούτῳ ἐποίησεν*; es ist das eine Verwechselung von Dativ und Accusativ, und die Vertauschung von *ἀνθρώπῳ ὅς* mit *ἄνθρωπος ᾧ* in 2[21]. Unter diesen Umständen verliert es sein Gewicht, dass mehr Fälle gezählt werden, wo das את nicht mit *σὺν* wiedergegeben ist. Ein Teil derselben kann daraus erklärt werden, dass die hebr. Vorlage den Accusativ abweichend von unserem Texte nicht durch את eigens kennzeichnete, ein anderer aber sicherlich daraus, dass das im griech. Text stehende *σὺν* unterdrückt oder mit anderen Wörtern z. B. dem Accusativ des Artikels verwechselt wurde. Dies ist geschehen in 1[13], wo *τὴν καρδίαν μου* dem hebr. את לִבִּי entspricht, während der Acc. לִבִּי und der Nom. (1[16 17]) mit *καρδίαν* und *καρδία μου* ohne Artikel wiedergegeben sind. Offenbar stand an erster Stelle *σὺν τὴν καρδίαν μου* und muss dieses auch z. B. 8[9 16] wiederholt werden.“ —

Dieser Unterstützung der Grätzschen Beweisführung durch Klostermann gegenüber ist die Wiederholung der von Wright gemachten Einwürfe bei Curinger (a. a. O.) hinfällig, der für das *σὺν* = את keine Erklärung findet und es schliesslich für möglich hält, dass die LXX nach Aquila corrigiert worden sei.

D. Verhältnis Kohelets zu den Proverbien und zu Sirah.

Die Fiktion des „Sohnes Davids, König in Jerusalem“, sowie die des Namens „קהלת“ hat zweifelsohne ihren Entstehungsgrund in der Geistesbeschäftigung des Verfassers mit Salomo, der 1. Reg. 8 als ein Versammler, אז יקהל שלמה, bezeichnet wird, und dessen glänzende Ruhmeskrone die חכמה gewesen. Wie sollte auch ein Mann, der es sich zur Aufgabe gemacht hatte ein „Sammler durch Weisheit“ zu sein, sich nicht in erster Linie mit der im Volksgedächtnis als „Weisester der Menschen“ fortlebenden Autorität eines Salomo befassen! In seinen משלים, Proverbien, lebte die Weisheit Salomo's im Munde aller Zeiten, am allermeisten aber bei denen, die nichts Höheres kannten als die Chochma, die sie selbst vom Königtume und dessen Glorienscheine nicht in Schatten stellen liessen, wie es der Verfasser von Kohelet thut. Er lernt von Salomo, er schöpft aus dem Quell seiner Weisheit und viele seiner Aussprüche lehnen sich an die ihm geläufigen משלי שלמה an, deren Grundstock Salomo angelegt und dessen Erweiterung durch Sammlungen Anderer, wie der Männer Chiskia's oder der Weisen (Cap. 1—9, Cap. 10—22[16], Cap. 22[17]—24, Cap. 25—29, Nachtrag 30 u. 31 sind Teile des Buches, Sammlungen von Sprüchen aus verschiedenen Zeiten) in späterer Zeit stattfand. Schon der Gedanke, dass viele dieser Sprüche, wie das Buch selbst angiebt, nicht von Salomo herrühren und doch zu den Sprüchen Salomo's gezählt wurden, konnte den Verfasser Kohelets bestimmen seinen Sprüchen die Autorität Salomo's voranzusetzen. Die moderne Kritik lässt die vorhandene Proverbiensammlung unmöglich vor der Makkabäerzeit enstanden sein. Geiger (Urschrift 62) meint: Cap. 30 enthält eine ätzende Persiflage auf die Zeit des während der Syrerkämpfe zur Herrschaft gelangten Alkimos (V. 30 מלך אלכים). Dieser griechenfreundliche Hohepriester, den auch das 2. Makkabäerbuch und Josephus kennen (Midrasch Thillim zu 11 und Genesis rabba 65) als יקים aus Zeredoth, Schwestersohn des Joëser aus Zereda bezeichnen, fordert einen Weisen, dessen Namen Kohelet ähnlich klingt, אגור בן יקה (Vulgata übersetzt: congregans), heraus, ihn zurechtzuweisen.

Darnach wäre kein zu grosser Zeitabstand zwischen אגור und קהלת, denn Jose ben Joëser ist einer von den Duumviri, die vor Setah gelebt und gewirkt haben. Fügt man hinzu, dass Agurs Rede ein Geschlecht geisselt (Prov. 30^{10-14}), das hochmütig und raubtierähnlich gegen Unglückliche und Dürftige sich beträgt, eine Parallele zu Kohelets „Thränen der Unterdrückten", ferner (Vers 22) wo von einem „Knecht" die Rede, unter dessen Regierung die Erde zittert, ähnlich Kohelet „wehe dem Lande, dessen König ein Knabe", und auch $31^{4.5}$, dass den Königen und Fürsten nicht zieme Wein und Rauschtrank zu nehmen, gleich Kohelet Cap. $10^{16.19}$, und sieht man in Prov. 30^{6}: „Thue nichts hinzu zu seinen (Gottes) Worten", ähnlich wie Kohelet „vor mehr als diesen (Worten) lass dich warnen, des vielen Büchermachens ist kein Ende" mit Fürst (in dessen Kommentar zur Stelle) einen Anhaltpunkt für die Abfassungszeit dieser Meschalim, nämlich die soferische Periode des „Umzäunens des Gesetzes": so folgt, dass Setah viele der Proverbien noch frisch lebendig im Munde seiner Zeitgenossen führen hörte, dass Sprüche seiner Vorgänger unter fingierten Namen, wie Agur, Lemuel, im Umlaufe waren; dass man proverbialiter die Sünden der Zeit geisselte und sich selbst gegen die ungerecht Herrschenden der Meschalim bediente; dass man zur Zeit diese Meschalim denen des Salomo und denen, die von Weisen anderer Zeiten (Chiskia's und auch diese „von Weisen") herstammten, anreihte und sich unter Salomo's Namen gerne barg; kurz in den Proverbien ist leicht eine Anregung zur Schöpfung „Kohelets" zu finden. Was Geiger von der späten Abfassung der Proverbien behauptet, bestätigt — noch viel weiter gehend — Reuss (a. a. O. 513): „Geist und Richtung der Sprüche Salomo's führen auf eine späte (nachexilische) Zeit; es ist in den Spruchsammlungen kein Plan zu entdecken. Selbst die ersten 9 Capitel, die vielfältig als echt salomonisch bezeichnet werden, weisen Anklänge an jüngere Zeiten auf, so die berühmte Stelle 8^{22} von der „Weisheit". Sie liegt auf der Linie der jüngeren jüdischen Spekulation, ist nicht lediglich rhetorische oder poetische Prosopopöe. Die Weisheit nennt sich das erste Geschöpf Gottes und als solches Gehilfin bei Bildung der Welt. Es ist das erste Wort der Metaphysik des Judentums und der alexandrinischen Philosophie und geht weit hinaus über Hiob 28". Vermögen wir uns auf den Reuss'schen Standpunkt nicht zu stellen, weil ja die Idee, „dass Gott „mit Weisheit" die Erde gegründet" (Prov. 3^{20}), lange vor den Anklägen an den Alexandrinismus bei den hebräischen Schriftstellern vorherrschte, so dass Salomo schon die „Weisheit" oder „das weise Herz" (1. Reg. 3^{12} $5^{9.26}$), von Gott „gegeben" und wie das reine Herz „erschaffen" werden lässt (Hiob sagt von der Weisheit חכמה. Er hat sie „gegründet", 28^{27}) die Weisheit, als ein Geschenk, als ein Objekt (wie Reichtum, Ehre) von Gott, dem sie wie Gerechtigkeit und Liebe attributiv innewohnt, fordert, abgesehen davon, dass sie

schon Prov. 1^{20} personificiert „auf der Strasse jubelt", also früher schon als ein „Geschöpf" Gottes dargestellt wird; ferner, dass selbst die Sammlung der späteren Proverbien weit abstehen vom Geiste des Alexandrinismus; endlich, dass man selbst das mit Philo's Ideen verwandte apokryphe Buch „Weisheit Salomo's" in neuester Zeit (Nöldecke S. 171) als dem Alexandrinismus fernstehend erkannte: so ist andererseits nicht zu verkennen, dass Geist, Sprache und Richtung vieler Proverbien, auch die Planlosigkeit in den einzelnen Teilen wie in der Verbindung der Sammlungen, auf eine spätere Zeit führt, und dass der Abschluss des uns vorliegenden Spruchbuches wohl in das sofrische von Setah nicht weit abliegende Zeitalter fällt. Nicht unwahrscheinlich wäre es, dass das auf die Bevorzugung der mündlichen Lehre zur Zeit Setahs angewandte Wort in Kohelet: עשות ספרים רבים אין קץ, „des vielen Büchermachens sei kein Ende" auch das Machen, Vollenden, und Fertigen עשות, einzelner Schriften zu Sammlungen und Werken im Auge habe, so dass „Bücher" daraus werden, wie aus den einzelnen Spruchsammlungen das Buch der Sprüche Salomo's entstanden, u. z. nicht weit ab von der Zeit Setah-Kohelets, wie der Satz auf Schriftstellerei überhaupt hindeutet, für welche die Zeit der „Sofrim", wörtlich: „Schreiber", Neigung hatte. Merkwürdigerweise haben selbst die blutigen Kämpfe gegen Ende der Zeit Setahs dem „Büchermachen" kein Ende bereitet und wir besitzen aus dieser Zeit ein Buch, das Salomo's Namen trägt: Die (18) Psalmen Salomo's, die im Wiener Codex zwischen den Apokryphen „Sirah" und „Weisheit Salomo's" ihren Platz haben. Grätz (III. 489) hält sie wohl für christliche Produkte, weil von Auferstehung 3^{16} und Messias 17^{23} etwas vorkommt. Aber Psalm 8^{16} „es riefen die Fürsten des Landes (Aristobul und Hyrkan II.) den Feind herbei und öffneten ihm die Thore", bezieht Reuss richtiger auf die Berufung des Pompejus, und meint, der Verfasser sei ein Pharisäer und Gegner des hasmonäischen Königtums gewesen. Es liegt dessen Abfassung also nicht weit ab von Setahs Wirken.

Auf das bereits genannte ursprünglich griechisch geschriebene apokryphische Buch „die Weisheit Salomo's", das wegen der Verwandtschaft seiner Ideen mit denen Philo's (ca. 50 p.) diesem vielfach schon zu Hieronymus' Zeiten zugeschrieben wurde, in neuer Zeit aber (vgl. De Wette S. 430, Nöldeke S. 179) auf den Index der Schriften des letzten vorchristlichen Jahrhunderts gesetzt wird, ist hier nicht der Ort näher einzugehen. Die Ansicht, dass dieses Buch eine essäische Antwort sei, gerichtet an die Adresse des „epikuräischen Kohelet", ist nach der ausgeführten Auffassung Kohelets als das Werk eines Antiepikuräers selbstverständlich nicht weiter in Betracht zu ziehen. —

Dass der Verfasser Kohelets die Sprüche Salomo's gekannt, dass sie ihm in allen Teilen geläufig waren, dass er bei Abfassung seines Buches bezugnahm auf so manche Sentenz der Proverbien

der älteren früher geschriebenen wie der jüngeren und jüngsten, wird aus folgenden Parallelstellen sich ergeben.

Prov. 1[1]: „Sprüche Salomo's, des Sohnes Davids, König von Israel."

Koh. 1[1]: „Worte Kohelets, des Sohnes Davids, König in Jerusalem." —

Prov. 1[7]: „Der Anfang aller Weisheit ist Gottesfurcht." —

Koh. 12[13]: „Das Ende des Wortes, worin wir alles vernehmen, ist: fürchte Gott."

Prov. 2[6]: „Der Ewige giebt Weisheit; aus seinem Munde kommt Erkenntnis und Vernunft."

Koh. 2[26]: „Dem Menschen, welcher ihm gefällt, giebt er Weisheit und Erkenntnis."

Prov. 4[8]: „Halte sie hoch, und sie wird dich erheben; sie wird dich zu Ehren bringen, wenn du sie umschlingst"; V. 10: (die Weisheitsworte) „sie werden die Jahre des Lebens vermehren." Hierzu auch 8[35]: „wer mich fand, fand das Leben."

Koh. 7[12]: „Im Schatten der Weisheit, wie im Schatten des Geldes, und der Erkenntnis Vorzug: die Weisheit erhält ihre Besitzer am Leben."

Prov. 5[18. 19]: „Es wird dein Quell gesegnet sein, und freue dich des Weibes deiner Jugend . . . . in ihrer Liebe verjüngst du dich stets."

Koh. 9[9]: „Geniesse das Leben mit dem Weibe, das du liebst." —

Prov. 7[8. 26]: „Dich zu hüten vor dem fremden Weibe, das glatte Reden führt, ... viele hat sie hingestreckt als Erschlagene, und zahlreich sind die von ihr Gewürgten."

Koh. 7[26]: „Ich finde bitterer als den Tod das Weib, dessen Herz Fallstricke und Netze."

Prov. 8[11]: „Besser ist Weisheit als Perlen, und alle Kostbarkeiten kommen ihr nicht gleich."

Koh. 7[11. 19]: „Gut ist Weisheit mit Besitz, und noch besser für die, so die Sonne schauen." „Weisheit nützt dem Weisen mehr als zehn Herrscher, die in der Stadt waren."

Prov. 12[11]: „Wer seinen Acker bestellt, wird des Brotes satt, doch wer dem Leeren nachjagt, ist sinnlos."

Koh. 11[4. 6]: „Wer Wind beobachtet, wird nicht säen, und wer nach Wolken sieht, nicht ernten . . . . am Morgen säe deine Saat, u. s. w."

Prov. 11[31]: „Siehe, dem Gerechten wird auf Erden vergolten, um wie viel mehr dem Frevler und Sünder."

Koh. [12. 13]: „Ich weiss, es wird gut ergehen denen, die Gott fürchten . . und nicht gut ergehen dem Bösewicht."

Prov. 15[14]: „Der Grimm des Königs ist ein Todesbote, aber der weise Mann versöhnet ihn.“

Koh, 10[4]: „Wenn Zorn des Herrschers über dich kommt, verlass deine Stelle nicht, denn Gelassenheit lässt grosse Fehler unterbleiben.“

Prov. 14[13]: „Auch im Schmerz schweigt das Herz, und das Ende der Freude ist Gewinn.“

Koh. 2[2]: „Zum Schmerz sage ich: Wie thöricht! und zur Freude, was schafft sie.“

Prov, 18[23]: „Sanftmütig redet der Arme, und der Reiche antwortet frech.“

Koh. 9[17]: „Die Worte der Weisen, in Sanftmut werden sie gehört, mehr als der Schrei des Herrschers unter den Thoren.“

Prov. 19[10]: „Nicht ziemt dem Thoren Wohlleben, viel weniger dem Knecht, zu herrschen über Fürsten.“

Koh. 10[6. 7]: „Eingesetzt ward die Thorheit in hohe Stellen . . ich sah Knechte auf Rossen, und Fürsten gingen zu Fuss wie Knechte.“

Prov. 20[9]: „Wer kann sagen: „ich habe rein erhalten mein, bin rein ohne Fehler.“

Koh. 7[20]: „Denn der Mensch ist nicht so gerecht auf Erden, dass er nur Gutes thäte und nie sündigte.“

Prov. 20[25]: „Ein Fallstrick für Menschen ist vorschnell heiliges Geloben, und nachher die Gelübde erst zu erwägen.“

Koh. 5[1. 4]: „Uebereile nicht dein Herz, Worte vor Gott auszusprechen . . . besser, du gelobest nicht.“ —

Prov. 20[13]: „Liebe nicht Schlaf, damit du nicht verarmst“ (vgl. 24[30]). —

Koh. 10[18]: „Durch nachlässige Hände senkt sich das Gebälke.“

Prov. 23[1. 2]: „Wenn du sitzest zu speisen (zu kämpfen) mit dem Herrscher: merke, wen du vor dir hast . . . . du sollst dir ein Messer in die Kehle setzen.“

Koh. 10[4]: „(siehe oben) und: „selbst in Gedanken fluche dem Könige nicht.“

Prov. 21[22], 29[8]: „Die Stadt der Helden erstieg einst ein Weiser und brachte die Macht ihrer Sicherheit. Spötter reden auf die Stadt, aber die Weisen beschwichtigen den Zorn.“

Koh. 9[15]: „Der arme Weise rettete die Stadt durch seine Weisheit.“

Prov. 22[1]: „Vorzüglicher ist guter Ruf als viel Reichtum.“

Koh. 7[1]: Besser ein guter Name als köstliches Oel.“ —

Prov. 28[6]: Besser ein Armer, der in seiner Unschuld wandelt, als der die Wege krümmt und reich ist.“

Koh. 4[13]: „Besser ein armes weises Kind, als ein alter thörichter König.“

Prov. 26^{28}: „Wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein, und wer einen Stein rollt, zu dem kehrt er sich."
Koh. $10^{8.\,9}$: „Wer eine Grube gräbt, fällt hinein .... wer Steine wegräumt, thut sich daran wehe." —
Prov. 27^{20}: „Wie Gruft und Unterwelt nicht ersatten, so ersatten nicht die Augen der Menschen." —
Koh. 4^{8}: „Auch wird sein Auge nicht satt am Reichtum." —

Hierher gehören auch die oben aus den letzten Capiteln der Proverbia angeführten Parallelstellen mit Sätzen in Kohelet.

Es ist unbegreiflich, wie Knobel (Seite 83) gegen v. d. Palm (Ecclesiastes p. 44), welcher über die Vergleichung Kohelets mit Proverbia sagt: „wo der Inhalt beider Bücher gleich ist, da lasse sich eine ausgezeichnete Uebereinstimmung selbst in der Sprache bemerken", behaupten konnte, „das wäre doch mit keinem einzigen Beispiel zu belegen"; ebenso Seite 82: „inbetreff des Inhalts möge bemerkt werden, dass in den Proverbiis die irdische Vergeltungslehre mit aller Konsequenz durchgeführt werde, während bei Kohelet häufig Zweifel dagegen erhoben wird", gegen welches das oben über die Vergeltung bei Kohelet Geäusserte geltend zu machen ist.

Aber nicht nur die Sprüche Salomo's, sondern auch die des Sirah bieten zahlreiche Berührungspunkte mit Kohelet, und Wright stellt zahlreiche Parallelstellen im 2. Cap. seiner berühmten Schrift zusammen, aber er beweist, dass Sirah Kohelet direkt compiliert habe. Nach allem bisher Gesagten ist dies umgekehrt der Fall — und dass Sirah älter als Kohelet sein müsse, dafür sprechen folgende Gründe: Erstens ist Sirah ausschliesslich ein Spruchbuch, das halbkanonisches Ansehen erlangt hatte, so dass es frühzeitig ins Aramäische und Griechische übertragen und in einer lateinischen Uebersetzung den Namen Ecclesiasticus hatte (Nöldecke 161), ein Zeichen, dass es bei den babylonischen und hellenistischen Juden und den ersten Christen zu religiösen Lektionen verwandt wurde, da es auch im Talmud als unter den Ketubim genannt wird, obgleich es zu den externen Schriften zählt, während Kohelet nicht ausschliesslich Spruchbuch ist, sondern auch Eindrücke geschildeter Vorkommnisse und Reflexionen hierüber enthält mit Lebensregeln aus der Zeit für die Zeit. Es will uns bedünken, dass der Philosoph und Lehrer eher den Dichter als umgekehrt der Dichter den Philosophen und Lehrer zitiert. Auch die Sprache beweist dies. In Sirah herrscht mehr ein poetischer Ton vor, edlere Sprache, Rythmus, Parallelismus, in Kohelet dagegen mehr das Denken, die Reflexion, und da trifft zu, was Reuss einmal sagt: „Die Poesie war bei den Hebräern wie bei allen Literaturvölkern älter als die Prosa; Gefühle sind früher wach als Ideen, und jedenfalls das Bedürfnis, letztere auszusprechen, jünger als jene. So weit nicht Erziehung eingreift, singt der Mensch, ehe er schreibt, und es giebt Völker, die nur jenes gelernt und geübt haben. Bei den Hebräern währt die Poesie, bis sie die Sprache ihrer Väter

vergessen; gegen das Ende tritt Reflexion ein und beherrscht die Phantasie, und je prosaischer die Sprache, desto mehr Geist in ihrer Knappheit.“ Die poesielose Sprache Kohelets, durchzogen von philosophischen Reflexionen, in einem Idiom, das sich dem rabbinischen nähert mehr als dem althebräischen, ist ohne Zweifel jünger, als die des Sirah. Was über den Poeten und den denkenden Volkspädagogen eben gesagt wurde, lässt sich an folgendem Beispiele zeigen: Wenn Sirah Cap. 62[1] sagt: „Glücklich ist der Mann eines guten Weibes und die Zahl seiner Tage wird verdoppelt“, so hat er ein glückliches Familienleben vor sich gesehen und darüber ohne weitere Gedanken einen Spruch gedichtet. Wenn aber Kohelet sagt: „Geniesse das Leben mit dem Weibe, das du liebst“, und hinzufügt: „denn das ist dein Anteil“, so ist damit nicht nur das Glück der Ehe, welches Leben spendet, ausgedrückt, sondern die angefügte Mahnung, dass es der Mensch als solches erfasse, wird noch motiviert mit einem „denn“. — Im Spruchbuche ist meist die Quintessenz objektiver Erfahrung gegeben, damit es als objektive Wahrheit gelernt werde; in dem Buche des philosophierenden Lehrers ist auch ein Appell an die Lebenden, abzuwägen, zu überlegen, und dabei ein motivierter Rat erteilt, damit die gefundene Wahrheit von dem belehrten Subjekt sich wieder von neuem subjektiv finden lasse. — Zweitens — und dieses hängt mit dem, was über die Sprache angedeutet wurde, zusammen —: Dass Sirah älter ist, geht auch aus folgendem hervor: Zunz berechnet (Gottesdienstl. Vortr. p. 101), dass in beiden Talmuden und den verschiedenen Midraschim ca. 40 Sätze aus Sirah angeführt sind, die bis auf drei sämtlich in hebräischer (nicht aramäischer) Sprache abgefasst sind, obgleich zu Sirahs Zeit die syrisch-chaldäische Sprache Landessprache Palästina's gewesen; die Gelehrten haben aber wohl ihre Schriften hebräisch geschrieben. Auch Hieronymus berichtet (Vorrede zu den salomonischen Büchern), dass er das hebräische Original (hebraicum) gesehen hätte. Wäre dem nicht so, hätte er wahrscheinlich das Idiom, etwa das aramäische genannt, während bei Kohelet die Sprache der Chachamim aus späterer Zeit vorwaltet.

Drittens: Sirah rühmt Cap. 49[1–10] den Stand der Propheten, denen er näher steht als den Chachamim; auch rühmt er das Priestertum als ein Zeitgenosse Simons des Hohenpriesters, von dem er ehrerbietigst spricht. Auch die historische Revue, das Lob Davids, Salomo's, Elias', Elisa's, Chiskia's, Jesajas', in den Sirahcapiteln 47—51, sowie das an die Psalmen sich anlehnende Schlussgebet verraten eine entschieden frühere Zeit, als Kohelet. Hier wird keines Priesters, keines Propheten erwähnt, ja nicht einmal das Geringste, was an die National-Geschichte Israels erinnert. Kohelet disputiert wie ein Grieche, er steht in einer Zeit, wo seine Glaubensgenossen vielfältig Sprache und Bildung des Hellenentums aufgenommen, während Sirah ausdrücklich die Weisheit mit

dem mosaischen Gesetze stets identificiert. Kohelet redet von חכמים בעלי אסופות, ist ein Vertreter der Tradition, d. i. der mündlichen Lehre, die aber vor Simon Justus, welchen Sirah gekannt und gerühmt hat, (nach Aboth) sich an die vorhandene schriftliche mehr angeschlossen. Da heisst es, Moses empfing das schriftliche Gesetz vom Sinai und überlieferte u. s. w., während mit Simon Justus, einem „von den Ueberresten der grossen Versammlung", Weisheitslehren, später Umzäunungen und Gesetze ausser der schriftlichen Thora, zu deren Erläuterung als mündliche Ueberlieferung, תורה שבעל פה, in die Schule und das Leben der Juden eindrangen. Diese Mündlichkeit findet zu Beginn der Sprüche der Väter (Tr. Aboth 1) den entsprechenden Ausdruck in dem Worte: קבלו מהם -- sie empfingen sie von ihnen. „Nicht durch Bücher, als wäre ihre Wissenschaft eine menschlich-veränderliche, sondern durch mündlich sich fortpflanzende Auslegung des einen ewigen Buches prägten sie die Frucht ihrer Studien dem Gedächtnis einer in tiefem Respekt aufhorchenden Jugend ein. Der Schriftgelehrte tritt an Stelle des Patrioten, wie er bereits den Priester aus der seinigen verdrängt hatte." — Passen diese Worte Reuss' (710) nicht auf Kohelet, wo sich ausdrückliche Hinweise auf die mündliche Lehre finden? (siehe oben.) Und ist Setah nicht der allererste Gründer einer Schule in diesem Sinne? Steht bei Setah-Kohelet nicht der Weise höher als der Patriot und Priester, und wäre er auch ein König (Jannäus)? — Aus alle dem geht hervor: nicht Sirah hat Kohelet, sondern Kohelet, der Weise, hat Sirah den Dichter gekannt und zitiert, wie dieses ja oben in dem Begegnis Setahs mit Jannäus belegt ist. Wir geben hier folgende Parallelstellen Kohelets mit Sirah.

Sirah 40^{11}: „Alles was von der Erde kommt, kehrt wieder zur Erde zurück, und was vom Wasser kommt, fliesst zurück ins Meer."

Koh. 12^{7}: „Der Staub kehrt zur Erde zurück wie er war." 3^{20}: „Alles wurde aus dem Staube und alles kehrt zurück in den Staub." 1^{7}: „Alle Flüsse gehen in das Meer."

Sirah 39^{21}: „Man darf nicht sagen: was ist das, wozu soll das? Alles wurde zu einer bestimmten Zeit geschaffen."

Koh. 3^{11}: „Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit." 3^{1}: „Alles hat eine bestimmte Zeit und ihre Stunde jede Sache unter dem Himmel."

Sirah 14^{12}: „Bedenke, dass der Tod nicht säumt, und dass dir von einem Bündnisse mit der Unterwelt nichts bekannt ist."

Koh. 9^{10}: „Was du vermagst mit deiner Kraft zu thun, thue, denn nicht giebt es Thun und Sinnen und Wissen und Klugheit in der Unterwelt, wohin du gehst" (vgl. 9^{5}).

Sirah 14[4]: „Wer an seinem eigenen Leben spart, spart für andere, und mit seinen Gütern werden Freunde schwelgen.“

Koh. 6[2]: „Ein Mann, dem Gott Reichtum . . . giebt, dass er nicht Mangel hat für sein Gelüste, den aber Gott nicht ermächtigt, davon zu geniessen, denn ein fremder Mann soll es verzehren, das ist Nichtigkeit und böse Krankheit.“

Sirah 14[15]: „Musst du nicht deinen Erwerb Andern zurücklassen und darin sauer erworbenes Gut den teilenden Erben.“

Koh. 2[18. 19]: „Ich sah all' meinen Erwerb . . . . weil ich ihn hinterlassen sollte dem Menschen, der nach mir sein wird, und wer weiss, ob er weise, ob thöricht sein wird, dass er herrsche über meinen Erwerb.“

Sirah 14[14. 16]: „Beraube dich keines frohen Tages, lasse keine Lust vorübergehen, an der du mit gutem Gewissen teilnehmen kannst . . . . in der Unterwelt darfst du kein Wohlleben führen.“

Koh. 2[10]: „Ich hielt mein Herz nicht zurück von irgend einer Freude, sondern mein Herz sollte sich freuen an all' meinem Erwerb, und das war mein Anteil an aller Mühsal“ (s. auch 4[22], 5[16], 11[9]).

Sirah 14[18]: „Wie unter den Blättern am Baume die einen abfallen, die andern heranwachsen, so ist's mit den Geschlechtern, das eine stirbt, das andere wird geboren.“

Koh. 1[7]: „Ein Geschlecht geht, ein Geschlecht kommt.“

Sirah 21[20]: „Der Thor erhebt beim Becher seine Stimme, der Kluge lächelt kaum im Stillen.“ („Besser anzuhören das Auffahren des Weisen, als zu hören das Lied des Thoren.“)

Koh. 7[5. 6]: „Denn wie das Geräusch der Nessel unter dem Kessel, so das Lachen des Thoren. — Das ist eben auch Thorheit.“ —

Sirah 25[18]: „Jede Bosheit ist gering gegen die Bosheit des Weibes.“

Koh. 7[26]: (Siehe oben.)

Sirah 27[14]: „Vor dem Geschwätz dessen, der viel schwört, sträuben sich die Haare.“

Koh. 9[2]: Die Antithese: „der schwört wie der den Schwur scheut.“

Sirah 21[25]: „Die Lippen der Schwätzer reden Ungeziemendes, aber die der Verständigen sind wie auf der Waage gewogen.“ — Cap. 31[19]: „Der Höchste hat nicht Wohlgefallen an Gaben der Gottlosen; durch noch

so viel Opferbringen werden die Sünden nicht gesühnt.“ —

Koh. 5[1]: „Sei nicht vorschnell mit deinem Munde.“ 2[2]: „Die Stimme des Thoren durch eine Fülle von Worten.“

——— 4[17]: „Näher ist zu hören, als das Opferbringen der Thoren.“

Sirah 24[11]: „In seiner geliebten Stadt wies er mir (der Weisheit) meine Ruhestätte an, und zu Jerusalem ist der Sitz meiner Macht.“

Koh. 1[12]: „Ich, Kohelet, bin König gewesen über Jerusalem.“

———

Sirah 31[5]: „Wahrsagereien, Beobachtung des Vogelflugs und Träume sind eitle Dinge “

Koh. 5[6]: „Denn durch viele Träume, Eitelkeiten und viele

——— Worte (folgt das Zürnen Gottes).“

Sirah 24[1]: „Die Weisheit preist sich selbst, und mitten im Volke erhebt sie ihr eigenes Lob.“

Koh. 1[16]: „Mein Herz sah viel Weisheit und Erkenntnis.“

——— (Cap. 8[1]: „Wer ist wie der Weise.“)

Sirah 18[21. 22. 23]: „Nichts hindere dich, dein Gelübde zur rechten Zeit zu bezahlen. Bereite dich vor, ehe du ein Gelübde thust, und sei nicht wie ein Mensch, der Gott versucht. Denke an den Zorn des letzten Tages und an die Zeit der Vergeltung, wenn der Herr sein Angesicht abwendet.“

Koh. 5[2–5]: Ueber die Gelübde.

———

Sirah 27[26]: „Wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.“

Koh. 10[8]: Dasselbe.

———

Sirah 18[9]: „Wie ein Wassertropfen aus dem Meere, wie ein Sandkörnlein, so gering sind seine Jahre gegen die Tage der Ewigkeit.“

Koh. 6[12]: „Wer weiss, was gut dem Menschen im Leben in

——— der Zahl der Tage seines eitlen Lebens, dass er sie zum Schatten mache.“

Sirah 31[12]: „Oft kam ich in Todesgefahr, aber durch Weisheit wurde ich gerettet.“

Koh. 7[12]: „Die Weisheit erhält am Leben ihren Eigner.“

———

Sirah 29[17]: „Die Furcht Gottes ist die ganze Weisheit und auf Erfüllung des Gesetzes beruht die ganze Weisheit.“

Koh. 12[13]: Schlusssatz.

Es giebt noch manche Stelle, die hier als Analogie Sirahs mit Kohelet ihren Platz finden könnte, z. B. die mit dem vielgenannten Koheletverse: „Im Schatten der Weisheit im Schatten des Geldes“ verwandte Sirahvers 10[29] (siehe oben). Der Beweis ist damit erbracht, dass Sefah-Kohelet sich die Weisheit Sirahs vielfältig zu

Nutze gemacht. Aber möglicherweise lernte er von Sirach auch noch etwas anderes, worauf uns die Ansicht Nöldecke's über die Nichtkanonisierung Sirahs führt: Dieser hat sich nicht für Salomo ausgegeben, sondern seiner Weisheit seinen Eigennamen, ben Sirah, vorgesetzt, daher mochte der Glanz der Autorität in späterer Zeit leicht verblassen. Mochte seine Weisheit noch so sehr in das Volk eingedrungen sein, es war immer die Weisheit eines Mannes aus dem Volke, eines Privatmannes, wie Nöldecke meint, und zitierten selbst die Grossen dieselbe, so geschah es meist mit Hinzufügung „wie es geschrieben steht im Buche ben Sirah", d. h. in einem ausserkanonischen (aber angesehenen) Buche. Setah, der ihn ebenso zitiert und damit beweist, dass ben Sirah zu seiner Zeit als ein solches „Buch für sich selbst" galt, während spätere Proverbien, wie die des Agur, nur weil sie in dem Kompendium der salomonischen Sprüche, also unter Salomo's Namen Aufnahme fanden, als heilige Schriften galten, Setah — mochte daran lernen: 1. dass es gut sei den Eigennamen zu verschweigen, denn wie leicht könnte später ein Buch mit dem Namen „Weisheit ben Setahs" das Schicksal des Buches mit dem Nanem „Weisheit ben Sirahs", inbezug auf kanonische Geltung, teilen; 2. dass es rätlich wäre, unter Salomo's des Weisen Namen aufzutreten, da selbst die höchste Weisheit oft nicht zur Geltung komme, wenn sie sich nicht sonnt in dem erborgten Lichtscheine einer altberühmten Autorität; beweist ihm doch das Buch der Proverbien, das ihm so geläufig, das selbst geringere Weisheit ganz Unbekannter unter Salomo's Sprüchen auftauchen und als solche die höchste Anerkennung geniessen, während ben Sirah höchstens als halbkanonisch gilt oder richtiger zu den „ausgeschlossenen" Schriften zählt. Vielleicht ist ihm der Weise, der sich unter dem Namen אגור בן יקה im Proverbienbuche verewigt hat, ein Vorwurf zur Erfindung eines ähnlichen Namens, קהלת בן דויד.

E. Kohelet im Zusammenhange.

Bei den meisten Auslegern Kohelets ist die Rede von dem Mangel einer logischen Disposition, die dem Hebräer überhaupt nicht zu eigen sein soll (Knobel: Kohelet 45). Dieses bestätigen die häufigen Digressionen, Unterbrechungen, Wiederholungen. Bei alle dem aber finden sie doch auch einen stetigen Fortschritt der Gedanken, nämlich anfänglich ruhiges Philosophieren, dann Uebergang von Theorie zur Praxis, d. i. zur Anwendung des Erfahrenen für die Lebensführung, ferner einen Uebergang vom Lehrton zu einem paränetischen, der sich im letzten Abschnitt zur höchsten Eindringlichkeit steigert. Viel schwieriger verhält sich die Sache nach den hier ausgesprochenen Ansichten, wonach Kohelet auf dem Boden der Geschichte stehe, denn, wenn Setah in dem ersten Versteck vor Jannäus Kohelet zu schreiben begonnen und dann wohl nach seiner Rückberufung es fortgesetzt, um es den Parteien vor und während Salome's Herrschaft vorzutragen, dann wieder im Kampfe der feindlichen Söhne Salome's es mit Zusätzen versehen, wie sollte da bei so verschiedenen Stimmungen und Zeitverhältnissen eine Einheit zustande kommen? Ja, dass Kohelet den Eindruck eines zusammengewürfelten Tagebuches macht, kann dem historischen Standpunkte nur zur Stütze dienen. Um so akuter wird die Frage bei dem Gedanken, dass oben ein und derselbe Satz scheinbar verschiedentlich ausgelegt worden, so z. B. dass die Person Salomo's bald dem Könige und seinem Anhange vorgehalten, bald vorgeschoben wird, um den Autor mit Salomo's Autorität zu decken. Was dieses letztere betrifft, so liesse sich entgegnen, dass gleiche Ideen in verschiedenen Verhältnissen und Beziehungen auftauchen können, die, fragmentarisch genommen, an und für sich gedacht, angewendet und verarbeitet werden, aber auch für das Ganze, zu dem sie später als Material verwendet werden, vielfach deutungsfähig sind. — Dass eine Einheit, ein logisches System, bei der Wiedergabe zeitlicher Eindrücke nicht zu erwarten ist, ist selbstverständlich. Und dennoch ist bei einem Weisen wie Setah, der sich auf den Standpunkt des Volkes und seiner Parteien wohl zu stellen weiss, der als Mann der Weisheit nicht nur seine, sondern auch die Zeit nach ihm ins Auge fasst, der das Geschriebene übersieht, ob es denn Worte der Wahrheit

seien, die ihm aus früherer Zeit vorliegen (er hat ja, wie wir gesehen haben, korrigiert, und das ursprüngliche Werk mit Zusätzen versehen), ein Zusammenhang des Ganzen muthmasslich vorhanden.

Auch manches Sprachliche scheint dafür zu sprechen. Es ist nämlich merkwürdig, dass von Cap. 1—4 12 Mal die Rede ist von der Beschäftigung des Autors mit sich selbst, während von Cap. 4 bis zu Ende alles den Anschein hat, als ob sich der Autor nur mit Anderen und mit Dingen ausser sich befasste. Es sind 17 Stellen, wo die Rede auf solches hinweist. Wir meinen das דברתי (1[13]) ונתתי את לבי תרתי (2[1]) אמרתי אני בלבי (1[17]) ואתנה את כבי לדעת (1[14]) אני עם לבי וראיתי אני (2[12]) ופניתי אני לראות (2[11]) ופניתי אני בכל מעשי (2[3]) בלבי א׳אני בלבי (2[20]) וסברתי אני ליאש את לבי (2[15]) ואמרתי אני בלבי (2[13]) אמרתי אני בלבי (3[17]) (3[18]).

Von da ab findet sich ein Wort wie das letztere nicht in Kohelet, ein Beweis, dass sich der Autor bis hierher mit sich selbst beschäftigt, freilich im Beschauen seiner Zeit. In den folgenden Capiteln finden sich folgende Einleitungsformen: ראיתי את כל 4[15]: וראיתי אני את כל עמל 4[4]: ושבתי אני וארא 4[1]: יש רעה אשר ראיתי 6[1]: רעה חולה ראיתי 5[12]: החיים ראיתי השמש 7[25]: ראה זה מיצאתי 8[10]: וסבותי אני ומוצא אני נתתי לבי, לראות את הענין אשר נעשה 8[16]: יש הבל אשר נעשה 8[14]: ראיתי חכמה תחת השמש 8[17]: שבתי וראה 9[11]: וראיתי את כל מעשה 9[13]: יש רעה ראיתי 10[5]: ראיתי עבדים 10[7]. —

Aus letzteren ist zu ersehen, dass sich in diesen der Verfasser mit Dingen ausserhalb seiner selbst befasst. Ausserdem sind Ausdrücke wie: חלי רע, רעה רבה, רעה חולה meist zwischen Cap. 4—6[2], von da ab seltener zu finden (4[1. 2]. 5[12. 15] 6[1. 2]). — Von Cap. 6[8] an tritt besonders der „Weise" auf die Bildfläche und verlässt sie erst gegen Ende von Cap. 10. — Mit Cap. 11 scheinen wieder alle Gegensätze des חכם zum כסיל wie verschwunden zu sein.

Aus diesem ergiebt sich uns folgendes: das Buch zerfällt in IV Abschnitte:

I. Cap. 1—4 Kohelets Monolog.
II. Cap. 4—6[8] der durch „Thorheit" krankende Staat.
III. Cap. 6[8]—11 die widerstreitende „Weisheit".
IV. Cap. 11—12[14] die sammelnde Weisheit.

Das ist uns ein wesentlicher Fingerzeig für folgende Anlage:

I. Abschnitt. Kohelets Monolog.

Cap. 1—3 incl. legt sich der Verfasser die Frage vor: Soll ich mich angesichts meiner korrumpierten Zeit zum Weltverbesserer aufwerfen? Nach langem Hin- und Herschwanken gelangt er zur Bejahung dieser Frage.

II. Abschnitt. Der krankende Staat.

Cap. 4 wendet sich der Verfasser zu den von den Sadducäern und ihrem Könige verschuldeten Druck, weiset hin auf Jannäus, der sich nicht warnen lässt, wobei in späterer Zeit der Zusatz von seinem Nachfolger eingeschoben wird, und schliesst mit dem Uebergang zu den Essäern, welchen

Cap. 5^{1-7} gewidmet ist. —

Cap. $5^{7}-6^{8}$: Wieder eine Rückkehr zu der herrschenden Partei, deren Materialismus hervorgehoben wird. —

III. Abschnitt. Die widerstreitende Chochma.

Cap. $6^{8}-7$ folgt der Gegensatz des pharisäischen Weisen zu den vorigen, und sein Verhalten angesichts derselben. Es folgt

Cap. $7-8^{15}$: was der Chacham gegen die Sadducäer lehrt. —

Von Cap. $8^{15}-9^{13}$: Belehrungen der Essäer.

Cap. $9^{13}-10^{5}$: Die Güte der pharisäischen Chochma entgegen der Thorheit der Sadducäer und ihres Königs.

Cap. $10^{5}-11^{1}$: Fortsetzung der Gegensätze. Des sadducäischen Führers Geschick; seiner Umgebung Wollust und Spionage wie die Vorsichtsmassregel gegen dieselbe.

IV. Abschnitt. Die sammelnde Chochma.

Cap. $11^{1}-12^{9}$: Positive Lehren für Alle, ohne Polemik, hierzu:

Cap. 12^{9}—Schluss: Das später geschriebene Nachwort, das die Lehren für Alle ergänzt.

קהלת.

F. Text, Uebersetzung und Kommentar.

I. Abschnitt. Cap. 1—3.

Kohelets Monolog.

Der Ueberblick über die Zeit und deren Zustände, die oben geschildert wurden, wie auch die keineswegs beneidenswerte Lage des Verfassers, lässt diesen mit sich selbst zu Rate gehen, ob er wohl den herrschenden Missverhältnissen durch sein Auftreten Einhalt zu thun vermöchte.

Was er in seiner Zeit und ihren Bestrebungen gewahrt, so beginnt er seine Rede mit sich selbst (Cap. 1^2), ist ihm nichtig. (Der 1. Vers ist wegen des im 2. Satze folgenden אמר eine Ueberschrift des Verfassers aus späterer Zeit.) Er frägt nun in V. 3, ob er sich bemühen solle, sie zu bessern? wird er sich eines bleibenden Erfolges rühmen können, wenn er sich der Zustände unter der Sonne d. i. im Staate annimmt? vermag ein Mensch hier etwas zu ändern, der Dinge Lauf aufzuhalten? und unternähme er es, wird es nicht bald wieder beim Alten bleiben? — Ist es mit der Geschichte nicht ebenso wie mit der Natur? Hier ist alles Wandel, Veränderung (V. 4—8), und doch kehrt alles in den vorigen Zustand wieder zurück, das ist Naturgesetz, und kein menschliches Dazwischentreten schafft Neues unter der Sonne. Ist es mit der Geschichte anders? V. 9 u. 10: was geschah wird geschehen und menschlicher Wille bewirkt nicht ein Anderes, Neues. 10, 11, 12: Es versuchte so Mancher schon früher Zeiten zu bessern, man hat ihrer vergessen; jetzt ist es ebenso, denn ich selber, der ich königliche Macht einst hatte in Jerusalem, konnte nichts ausrichten (Kohelet schreibt ausserhalb Jerusalems in seiner Verborgenheit, s. oben), meine Weisheit ist Abquälerei, im Hinblick auf (V. 14) die Geschehnisse unter der Sonne; alles ist vergebens, Jagd nach Wind. Was ich auch unternähme, es wird nicht gelingen (V. 15) das Krumme gerade zu machen. — Vielleicht liegt das an meiner geistigen Unzulänglichkeit? V. 16, 17: Nein, ich hatte als Weiser grosses Ansehen genossen; Geistesarmut ist bei mir ausgeschlossen; Das ist nichtiger Gedanke — im Gegenteil, ich war wirklich weise, aber (V. 18): Was zählt heutzutage Weisheit? Kummer und Schmerzen hat sie mir noch mehr verursacht (musste ich doch Jerusalem verlassen). Also wäre das

Resultat (von Cap. 1): Nicht aus sich heraustreten, stillschweigen, sich um die Zeit nicht bekümmern.

Was denn? Es den Anderen nachthun, nicht gegen sondern mit dem Strome schwimmen, d. h. Geniessen Cap. 2[1]. Aber dies ist ja eben das, worüber ich הבל rief. V. 2: Wem nützt der Genuss, den Geniessenden macht er toll und Andere haben nichts von ihm. V. 3: Und wie habe ich in meinem Herzen den Genuss verfolgt! (תרתי בלבי ist die Einleitung zur ganzen folgenden Gedankenreihe: nicht in Wirklichkeit geschieht es, im Herzen, ausgesonnen und erspäht ist die Ausmalung der Genüsse) — anders als die Anderen: Ich mache mich nicht toll durch den Genuss, mein Herz hält noch an Weisheit bei dem, dass mein Leib die Thorheit des Genusses „erfassen sollte", mein Genuss sei überlegt, ich wollte zusehen, ob solches den Menschenkindern unter der Sonne nützen kann. 4—10: Gleich Salomo, sann ich aus in meinem Herzen Grosses zu vollbringen im Geniessen, und nachdem ich mir sagte: ich hätte schon alles Vergnügen ausgekostet, was folgte? V. 11: Alles führt zu Nichts, weil es ja keinen יתרון, keinen bleibenden Gewinn abwirft für die, die unter der Sonne neben mir leben (um letzteres handelte es sich Koh. oben (V. 3), wollte er doch sehen was für die Menschenkinder gut wäre durch sein Geniessen), ich habe mich wohl vergnügt (10), aber für Andere ist das Wind. (11): Was nun? Hinweg von der Verbindung der Weisheit mit der Tollheit (V. 12), denn was käme davon sonst anderes als das, was die Menschen schon ohne mich gethan haben, nämlich genossen, und was wäre ich dann, dass ich vorhabe, eine leitende Rolle (gleich nach dem Könige zu kommen) bei den Menschen zu spielen? Nein. V. 13: Weisheit bleibt allein übrig und abgesondert muss sie sein von der Thorheit, sie gehet keine Verbindung ein mit den Thoren, sie steht höher, sie ist Licht und führt zum Lichtblick, während ich im Genuss der Thorheit nur Finsternis und Verfall erblicke. 12, 13, 14 — doch halt, weiser Kohelet! Wie stehts mit deinem Geschick? In der That, das hätte ich beinahe vergessen — ja das Geschick des Weisen kann ihn zur Verzweiflung bringen. 14, 15, 16: ein gleiches Los trifft den Weisen wie den Thoren, nicht um ein Haar geht es jenem besser, wozu also die Weisheit? Vergessen wird man meiner und vergessen werde ich bleiben, wie der Tod ja auch keinen Unterschied macht zwischen Weisen und Thoren. Bin ich selbst in meiner Verlassenheit nicht der beste Beweis hierfür? Was bin ich mehr um meiner Weisheit willen, wer hört sie, wem nützt sie? V. 17: So gestehe ich denn in meiner Erbitterung zu, dass ich im Hinblick auf mein Geschick des Nichtgedachtseins die Lebenden hasse, deren Thun und Treiben - - voll Nichtigkeit — böse auf mir רֵעַ עָלַי lastet. — Ob ich von den Lebenden absehen und an die Nachwelt denken soll? 18, 19: Ja wenn ich noch wüsste, dass ein Weiser meine Weisheit erben würde; weiss ich das? und um dessentwillen mich jetzt ab-

mühen, mit den Lebenden abgeben? Also nein — V. 20: Nein, verlorene Liebesmüh wär's für die, die unter der Sonne, — ich mag mich nicht ihrer annehmen. — Wohl mag ein andrer Weise (V. 21) seine Gedanken Andern, die sich nicht mit Weisheit befassen, mitteilen, ich halte es für nichtig und ein Uebel (22), denn ich habe nicht einen Teil, חלק, sondern alle Mühe und alles Denken auf die gewandt, die unter der Sonne, und was habe ich für trauriges Geschick gefunden? — (V. 23.): Schmerzvolle Tage, ruhelose Nächte! — Hier aber unterbricht sich Kohelet, es ist als ob in die Dunkelheit des die trübseligen Erfahrungen begleitenden philosophischen Schmerzes, ein Lichtstrahl von Oben plötzlich hineinbräche: גם זה הבל (23), das ist auch eitel, d. h. du Kohelet geisselst die Weltlust der herrschenden Zeit und klagst über deine Schmerzen, erstrebst also eigentlich auch das Lustgefühl der Anderen? Du sprichst von Thätigkeit für Andere, und hast dein Geschick im Auge? Wie, liegt das Geschick der Menschen nur in der Hand der Menschen? Ist das, was die Menschen erfahren, Gutes oder Böses, nicht von Gott bestimmt? Von Gott, ja! — Hier beginnt eine neue Phase des Denkens bei Kohelet, eine weise Umkehr zu seinem Vorhaben die Zeit doch zu ändern. Am Menschen liegt nichts, an Gott alles; allein Gott hat nicht nur Genuss für die Guten geschaffen und gespendet (24 und 25), sondern den Guten und auch den Bösen berücksichtigt, jedem etwas Gutes verliehen, dem Guten Weisheit, und dem Bösen eine Beschäftigung im Dienste des Guten, denn jeder Mensch hat seine Besimmung und jede Sache ihre Zeit (V. 26 und III). Giebt es also eine Zeit mit destruktiven Tendenzen, ewig kann sie nicht währen, sie macht einer anderen Zeit Platz, wo das Gegenteil eintritt, von selbst? nein, durch von Gott bestimmtes, menschliches Thun. Cap. 3^{1-9} sind nun die gegenteiligen Thätigkeiten aufgezählt und die Schlussreihe 7 und 8: „es ist eine Zeit zu schweigen und eine Zeit zu reden, zu lieben und zu hassen, Krieg zu führen und Frieden zu schliessen" zeigt uns so recht den Spiegel der Seele Kohelets in dem Momente da er sich aufrafft zur Meinung der Gewissheit seiner Bestimmung: eine neue Zeit herbeizuführen der Liebe für die sich Hassenden im Staate, des Friedens für die sich lange blutig Bekämpfenden, dadurch, dass es für ihn an der Zeit sei לְדַבֵּר zu reden und nicht zu schweigen.

Jetzt folgt in V. 9 die Wiederholung der allerersten Frage (1^3): מה יתרון, Was folgt auf diese Mühe? und die Antwort: Gotteserkenntnis und Lebensweisheit, welche der Zeit abgehen, V. 10: Gott hat jedem Menschen einen Trieb zum Wirken gegeben, 11: aber alles ist gut zu seiner Zeit, daher die Beschäftigung mit dem jeweiligen Weltzustande eine Gottesgabe, nicht aber sollen wir nach Anfang oder Ende, was ja nur Gott weiss, forschen. 12: Als gut im Leben werde das Erfassen des Lebens angesehen, dies ist: Frohsinn und Gutesthun und V. 13 die Erkenntnis, dass Genuss und edles

Streben eine Gabe Gottes sei, dass (V. 14) nichts in der Geschichte ohne Gott wäre und bestände, dass Menschen nichts dazu oder davon thun könnten. Dass aber den Menschen so wenig Einfluss auf die Geschicke verliehen wurden, hat seinen Grund darin, dass die Menschen nicht übermütig seien, sondern Gott fürchten. Dieser Gedanke an Gott versöhnt uns mit den erlebten Geschicken: Gott sucht immer den Verfolgten, und wenn unter der Sonne, das ist jetzt im Staate, Unrecht herrscht, ich glaube fest an Gottes Gerechtigkeit: V. 15, 16, 17. — Dies alles sagt Kohelet sich בלבו in seinem Herzen. In diesem Aufstreben zu Gott, das ihn mit seinen Geschicken versöhnt und ihm die sieghafte Gewissheit, dass es durch den Hinweis auf ein Leben in Gott besser wird, verschafft, wendet er sich zu denen, die ohne Gott wirken und fertig werden wollen, die sich auf die Stufe des Viehs stellen, zu dem Gerede derer, die sich selber wie Tiere vorkommen (siehe oben), die an dem Geiste der Menschen und an seinem Aufstreben zu Höherem zweifeln, die im Staube ihre Lebensbestimmung schauen und ein Fortleben des Menschengeistes in Frage stellen: V. 18—22. Im Angesichte solcher Meinung — so spricht er für sich — ist ihm einleuchtend, dass sie nur in der Freude an den nichtigen Thaten ihren Anteil erblicken und dass es schwer fällt sie eines Bessern zu belehren, denn wer bringt diese zur Einsicht, dass den Thaten Schicksale folgen. Dies letztere, so sehr geeignet es ist ihm sein öffentliches Wirken für seine Zeit zu erschweren, tritt zurück in dem Erfülltsein Kohelets von Gott und von der Ueberzeugung, dass Jeder und Alles seine Zeit habe. Hiermit schliesst er sein Selbstgespräch, den Entschluss fassend, sich seiner Zeit zu widmen und zu versuchen, das Gekrümmte mit dem Hinweis auf Gott gerade zu machen.

Text:

א דִּבְרֵי קֹהֶלֶת בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלָ͏ִם׃

ב הֲבֵל הֲבָלִים אָמַר קֹהֶלֶת הֲבֵל הֲבָלִים הַכֹּל הָבֶל׃

ג מַה־יִּתְרוֹן לָאָדָם בְּכָל־עֲמָלוֹ שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

ד דּוֹר הֹלֵךְ וְדוֹר בָּא וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמֶדֶת׃

ה וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְאֶל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף זוֹרֵחַ הוּא שָׁם׃

ו הוֹלֵךְ אֶל־דָּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן סוֹבֵב סֹבֵב הוֹלֵךְ הָרוּחַ וְעַל־סְבִיבֹתָיו שָׁב הָרוּחַ׃

Uebersetzung:

I. 1. Worte Kohelets, des Sohnes Davids, König in Jerusalem.

2. Nichtigkeit der Nichtigkeiten! sprach Kohelet, Nichtigkeit der Nichtigkeiten! Alles ist nichtig!

3. Welcher Gewinn wird dem Menschen bei all seinem Streben, womit er sich abmüht (für die, welche) unter der Sonne.

4. Ein Geschlecht geht, ein Geschlecht kommt und die Erde besteht immerdar.

5. Die Sonne geht auf und geht unter und zu ihrem Orte strebend scheint sie dort (wieder) auf.

6. Es geht gen Süden und dreht sich gen Norden, kreisend, kreisend geht der Wind und nach seinen Umkreisungen kehrt der Wind zurück.

---

1. דברי קהלת späterer Zusatz des Autors (s. oben). 2. הבל הבלים Superlativ von הבל (Gesenius Lehrgebäude S. 692.), diese Elipse wird 1^{14} als auf die Geschehnisse unter der Sonne bezogen erklärt. 3. יתרון, wie übrig bleibt von יתר bleibender Gewinn. תחת השמש ist eine Redensart des Verfassers, wie הבל; er bezeichnet damit seinen Gesichtskreis, was er in ihm gewahrt, die Zustände und Dinge an sich, wie insbesondere die Verhältnisse im Staate. Am deutlichsten, dass תחת השמש den Staat befasst, geht aus 2^{17} hervor, wo von den Geschehnissen, רע עלי הנעשה, die auf den Verfasser einen bösen Eindruck machen, die Rede ist, wozu 2^{18} des יגול תחת השמש in der Bedeutung: sich mühen für die, תחת השמש, welche unter der Sonne, vortrefflich passt. Die Weisheitssprache Kohelets gebraucht schon 1^{9} nicht bei den Naturdingen, sondern bei den die Geschichte שנעשה bezeichnenden Vorgängen תחת השמש, und so ist in V.3 das Streben יגול, wovon sich der Verfasser einen Erfolg verspricht, ohne Zweifel auf die gerichtet, für welche er strebt. Daher denke ich mir überall wo von „Mühen unter der Sonne" die Rede, das Wort hinzu: für die, welche unter der Sonne. Ein Beweis mehr ist 1^{14}, wo Kohelet alle Thaten תחת השמש gesehen haben will, was nur möglich ist unter seinem Himmelsstriche. 4. עומדת besteht. Es ist hier nicht auf die Wandelbarkeit des Vergänglichen, sondern auf das Stabile im Laufe der Dinge hingewiesen, woran der Mensch nichts ändern könne. Daher Kreislauf und Rückkehr zum unabänderlichen Gesetz. 5. שואף schnappen, lechzen (Hiob 7^{2}) eilend zu ihrem Aufgangsorte. 6. הולך אל דרום bezieht Grätz mit Syr. und Sept. auf die Sonne, was wenig wahrscheinlich ist, denn von der Sonne סובב zu prädicieren, passt nicht (s. den vorigen Satz), wohl aber ist hier, wie die meisten Ausl. richtig bemerken, הרוח Subjekt des ganzen Satzes.

ז כָּל־הַנְּחָלִים הֹלְכִים אֶל־הַיָּם וְהַיָּם אֵינֶנּוּ מָלֵא אֶל־מְקוֹם שֶׁהַנְּחָלִים הֹלְכִים שָׁם הֵם שָׁבִים לָלָכֶת׃

7. Alle Flüsse gehen in das Meer und das Meer ist nicht voll; dahin, wo die Flüsse gehen, kehren sie wieder, um zu gehen.

ח כָּל־הַדְּבָרִים יְגֵעִים לֹא־יוּכַל אִישׁ לְדַבֵּר לֹא־תִשְׂבַּע עַיִן לִרְאוֹת וְלֹא־תִמָּלֵא אֹזֶן מִשְּׁמֹעַ׃

8. Alle Worte (hierüber) würden ermüden, es könnte sie kein Mensch aussprechen, das Auge würde nicht satt zu sehen (wären sie niedergeschrieben) das Ohr nicht voll sie zu hören (wenn gesprochen).

ט מַה־שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה וּמַה־שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיֵּעָשֶׂה וְאֵין כָּל־חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

9. Was einst gewesen, wird wieder sein und was geschehen ist (Geschichte), wird wieder geschehen und es wird nichts Neues unter der Sonne. (Es bleibt beim Alten).

י יֵשׁ דָּבָר שֶׁיֹּאמַר רְאֵה־זֶּה חָדָשׁ הוּא כְּבָר הָיָה לְעֹלָמִים אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵינוּ׃

10. Ist ein Ding, von dem man spräche: „siehe, dieses ist neu!“ schon früher war es, in den Welten, die vor uns waren.

יא אֵין זִכְרוֹן לָרִאשֹׁנִים וְגַם לָאַחֲרֹנִים שֶׁיִּהְיוּ לֹא־יִהְיֶה לָהֶם זִכָּרוֹן עִם שֶׁיִּהְיוּ לָאַחֲרֹנָה׃

11. Es ist (nur) keine Erinnerung für die Früheren, und auch für die Späteren, die sein werden wird kein Gedenken sein, bei denen, welche später sein werden.

יב אֲנִי קֹהֶלֶת הָיִיתִי מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלָ‍ִם׃

12. (Seht mich) Ich Kohelet bin König gewesen über Israel in Jerusalem.

---

7. ללכת heisst: um den Gang ins Meer wieder anzutreten. Schon Ibn Esra hat bei dieser Naturschilderung an die 4 Elemente, (Feuer, Wasser, Luft, Erde,) gedacht, die Kohelet in andrer Ordnung und Umschreibung: Erde, Sonne, Wind, Flüsse, darstellt. — 8. דברים hier in bezug auf die 3 kleineren Sätze im Verse nicht Dinge, sondern Worte. יגעים aktivisch, s. Knobel, zu dessen Erklärung „Die Dinge alle aufzuzählen würde ermüden“ jedoch das folgende: das Auge u. s. w. kein Fortlauf des Gedankens wäre. Wohl aber giebt dieser Vers in unserer Uebersetzung einen kernigen Schluss und zugleich einen guten Uebergang zur geschichtlichen Gedankenreihe, die mit V. 9 anfängt. 9 ist die Rede von thatsächlichem Geschehen und heisst es in bezug auf das Werden und Geschehen, von dem gesprochen wird, es wird nichts durch Menschenthat ein Anderes, Neues, אין כל חדש, sondern es bleibt alles beim Alten, und der folgende V. 10 spricht nur von einem Schein der Neuheit, in Wirklichkeit ist kein Neues, d. i. keine bleibende Veränderung durch Menschen zu erzielen. 11 erklärt diesen Schein der Neuheit durch das Vergessen des Alten und führt vortrefflich den Leser zur Gegenwart Kohelets hin und zu dem Beweis, wie wenig Menschen ausrichten können. 12. Seht, sagt Kohelet, mich an, der ich mich (13. 14) umsonst abgemüht habe; was (15) von der herrschenden Strömung gekrümmt wurde, konnte ich nicht ändern, und wo eine Null ist, da lässt sich nicht zählen. יתרון לא יוכל להמנות.

יג וְנָתַתִּי אֶת־לִבִּי לִדְרוֹשׁ וְלָתוּר בַּחָכְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמָיִם הִוא עִנְיַן רָע נָתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוֹת בָּהּ׃

13. Hin gab ich mein Herz zu forschen und zu spähen mit Weisheit über Alles, was unter dem Himmel geschieht —, es ist eine böse Beschäftigung, die Gott dem Menschen erteilt hat, sich damit zu quälen.

יד רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

14. Ich sah (nämlich) alle Thaten, die unter der Sonne (im Staate) geschehen sind, und siehe, Alles ist nichtig und Jagd nach Wind.

טו מְעֻוָּת לֹא־יוּכַל לִתָקֵן וְחֶסְרוֹן לֹא־יוּכַל לְהִמָּנוֹת׃

15. Gekrümmtes (aber) kann man nicht verbessern, und der Mangel kann nicht gezählt werden.

טז דִּבַּרְתִּי אֲנִי עִם־לִבִּי לֵאמֹר אֲנִי הִנֵּה הִגְדַּלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי חָכְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר־הָיָה לְפָנַי עַל־יְרוּשָׁלָם וְלִבִּי רָאָה הַרְבֵּה חָכְמָה וְדָעַת׃

16. Ich redete mit meinem Herzen, sprechend: Ich, wahrlich, vergrösserte und häufte Wahrheit mehr als Alle, die vor mir waren in Jerusalem und mein Inneres sah viel Weisheit und Erkenntnis.

יז וְאֶתְּנָה לִבִּי לָדַעַת חָכְמָה וְדַעַת הוֹלֵלוֹת וְשִׂכְלוּת יָדַעְתִּי שֶׁגַּם־זֶה הוּא רַעְיוֹן רוּחַ׃

17. Ich setzte mein Herz daran Weisheit zu erkennen und zu erkennen Unverstand und Thorheit. Doch ich habe erfahren, dass auch dieses ein windiger Gedanke ist.

יח כִּי בְרֹב חָכְמָה רָב־כָּעַס וְיוֹסִיף דַּעַת יוֹסִיף מַכְאוֹב׃

18. Denn bei der Fülle der Weisheit mehrte sich der Kummer, und wer Erkenntnis häuft, häuft Schmerz. (Meine Weisheit nützte nichts, im Gegenteil).

---

13. ענין, Drang, Trieb, Geschäft, im Talmudischen: Thema, Angelegenheit (vgl. Grätz Glossar.). 14. ורעות רוח, Nachjagen dem Winde. Parallele: Hosea 12[2] אפרים רעה רוח ורדף קדים. Dagegen ist רעיון von רעה aramäisch, gleich dem hebr. רצה, „Wollen, Gedanke". Auch V. 16 mag wohl im Anschluss an das Vorhergehende die Frage nach der Unzulänglichkeit des Verf. berühren: Das Gekrümmte kann ich nicht ändern, etwa weil ich zu wenig Weisheit besässe? Die hatte ich mehr als die Vorgänger und (17) ich stand nicht still, setzte fort das Studium in ihr, aber mit ihrer Zunahme (18) mehrte sich in der That der Kummer (כָּעַס verbal.). Die Weisheit Kohelets eben hatte ja Schuld, dass er (s. oben) litt; Kohelet spricht hier aus Erfahrung. Da er also mit הכמה nichts ausrichtete, was bleibt übrig? – das Gegenteil: die Thorheit der Uebrigen zu teilen, und diesem widmet er das folgende Capitel II.[1–12].

א ב אָמַרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי לְכָה־נָּא אֲנַסְּכָה
בְשִׂמְחָה וּרְאֵה בְטוֹב וְהִנֵּה גַם־הוּא
הָבֶל׃

ב לִשְׂחוֹק אָמַרְתִּי מְהוֹלָל וְלִשְׂמְחָה מַה־
זֹּה עֹשָׂה׃

ג תַּרְתִּי בְלִבִּי לִמְשׁוֹךְ בַּיַּיִן אֶת־בְּשָׂרִי
וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה וְלֶאֱחֹז בְּסִכְלוּת עַד
אֲשֶׁר אֶרְאֶה אֵי־זֶה טוֹב לִבְנֵי הָאָדָם
אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמַיִם מִסְפַּר יְמֵי
חַיֵּיהֶם׃

ד הִגְדַּלְתִּי מַעֲשָׂי בָּנִיתִי לִי בָּתִּים נָטַעְתִּי
לִי כְּרָמִים׃

ה עָשִׂיתִי לִי גַּנּוֹת וּפַרְדֵּסִים וְנָטַעְתִּי בָהֶם
עֵץ כָּל־פֶּרִי׃

ו עָשִׂיתִי לִי בְּרֵכוֹת מָיִם לְהַשְׁקוֹת מֵהֶם
יַעַר צוֹמֵחַ עֵצִים׃

ז קָנִיתִי עֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת וּבְנֵי־בַיִת הָיָה
לִי גַּם מִקְנֶה בָקָר וְצֹאן הַרְבֵּה הָיָה
לִי מִכֹּל שֶׁהָיוּ לְפָנַי בִּירוּשָׁלָם׃

II. 1. Ich sprach nun in meinem Herzen: Komm doch, ich will dich mit Freude und dem Genuss des Guten versuchen, und siehe, das ist auch eitel.

2. Von der Lustigkeit sagte ich: toll, und von der Freude: was leistet diese?

3. Ausgesonnen habe ich in meinem Herzen (nämlich): meinen Leib mit Wein anzulocken — wobei mein Inneres an Weisheit hielt —, um die Thorheit (der Zeit) zu erfassen, bis ich erkennen würde, was gut sei für die Menschenkinder, das sie thun sollten unter dem Himmel während der Zahl ihrer Lebenstage.

4. Ich vergrösserte meine Thaten (im spähenden Herzen, das die Thorheit erfasst), baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge.

5. Machte mir Gärten und Lustgänge und pflanzte in dieselben Bäume aller Fruchtarten.

6. Legte mir Wasserteiche an, um aus ihnen zu bewässern Waldungen, darin Bäume sprossen.

7. Ich erwarb Knechte und Mägde und Hausleute hatte ich, auch Heerden von Rind- und Kleinvieh mehr als Alle, die vor mir gewesen sind in Jerusalem.

II. אמרתי אני בלבי und das folgende V. 2 תרתי בלבי will den Genuss, von dem hier die Rede sein wird, nicht als ein Faktum, sondern als eine lebendige Vorstellung und Ausmalung im Innern des Sprechers zur Darstellung bringen, wobei er die Fiktion, er sei ביכ בירושלם gewesen, mit der des בן דיד, also Salomo für den Augenblick als eine Wirklichkeit denkt und als eine Thatsache darstellt. 1. Er spricht zu sich selber: Komme, dich will ich versuchen אנסכה = אנסה אותך das ה otiiert wie in ירכה (Exod. 13[16]), du (d. i. ich) sollst geniessen ראה בטוב רוח = ראה בטוב (nicht wie Herzfeld meint „sich weiden am Guten", ריעה). 2. Erklärt das vorige. הבל. 3. Erläutert die שמחה, תרתי von תור erspähen, eingehen, wirklich und wahr machen das wozu ich mich aufrief, wozu ילאחז בסכלות, ergreifen die Thorheit im Gegensatz zu dem thatlosen ולבי נהג בחכמה als ein Platzlassen für die Beschauung des „Ergreifens" der Thorheit, passt. Doch sollte das letztere nur vorübergehend sein, „bis ich sehe, was gut sei für die Menschen". Schon dies „bis" besagt, dass die folgenden Thätigkeiten nur im Geiste Kohelets stattfinden. 7. יבני בית היה die im Herrenhause geborenen Sklaven, im Gegensatz zu den gekauften, werden wie „das Gesinde" in der Einzahl gedacht (Knobel, Herzfeld).

ח כָּנַסְתִּי לִי גַּם־כֶּסֶף וְזָהָב וּסְגֻלַּת
מְלָכִים וְהַמְּדִינוֹת עָשִׂיתִי לִי שָׁרִים
וְשָׁרוֹת וְתַעֲנוּגוֹת בְּנֵי הָאָדָם שִׁדָּה
וְשִׁדּוֹת׃

8. Sammelte mir auch Silber und Gold und Kostbarkeiten der Könige und Länder, verschaffte mir Sänger und Sängerinnen und Vergnügungen der Menschenkinder, Tragsessel und Sänften.

ט וְגָדַלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי מִכֹּל שֶׁהָיָה לְפָנַי
בִּירוּשָׁלִָם אַף חָכְמָתִי עָמְדָה לִי׃

9. Ich ward grösser und häufte mehr als Jeder, der vor mir war in Jerusalem; auch blieb mir meine Weisheit.

י וְכֹל אֲשֶׁר שָׁאֲלוּ עֵינַי לֹא אָצַלְתִּי מֵהֶם
לֹא־מָנַעְתִּי אֶת־לִבִּי מִכָּל־שִׂמְחָה
כִּי־לִבִּי שָׂמֵחַ מִכָּל־עֲמָלִי וְזֶה־
הָיָה חֶלְקִי מִכָּל־עֲמָלִי׃

10. Und Alles, wonach meine Augen verlangten, entzog ich ihnen nicht, nicht hielt ich mein Herz ab von jeglicher Freude, denn fröhlich sollte mein Herz sein von all' meiner Mühe, dieses eben wäre ja mein Anteil von all' meiner Mühe.

יא וּפָנִיתִי אֲנִי בְּכָל־מַעֲשַׂי שֶׁעָשׂוּ יָדַי
וּבֶעָמָל שֶׁעָמַלְתִּי לַעֲשׂוֹת וְהִנֵּה הַכֹּל
הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ וְאֵין יִתְרוֹן תַּחַת
הַשָּׁמֶשׁ׃

11. Und nun wandte ich mich nach allen meinen Werken, die meine Hände vollbracht und nach der Mühe, die ich etwas zu leisten aufwandte, und siehe da! Luft ist's und Jagd nach Wind und kein Gewinn (für die, welche) unter der Sonne.

יב וּפָנִיתִי אֲנִי לִרְאוֹת חָכְמָה וְהוֹלֵלוֹת וְ
סִכְלוּת כִּי מַה הָאָדָם שֶׁיָּבוֹא אַחֲרֵי
הַמֶּלֶךְ אֵת אֲשֶׁר־כְּבָר עֲשׂוּהוּ׃

12. Und ich wandte mich ab zu sehen Weisheit und (damit auch) Tollheit und Thorheit, denn was leistete der Mensch

8. סגלת der auserwählte Besitz, שִׁדָּה ושִׁדּוֹת fassen schon Raschi u. Raschbam als sedes auf (*σέδα* oder *σέδας* griechisch, Grätz). 9. יעמדה לי, im Rabbinischen: עמד לי beistehen, aber mit bezug auf das obige ולבי נהג בחכמה, wo alles Thun mit Reflexion oder Verharren der Weisheit vor sich geht, kann עמדה: sie blieb bestehen, wie oben כשולם יעמד auch mit ל konstruiert ist, bedeuten. 11. פנה ב' heisst sich wenden nach, sich richten auf das Objekt, das folgende ופניתי אני לראות (12) dagegen möchte ich als ein Abwenden, als ob es מלראות- um nicht mehr zusehen, hiesse, fassen, während sich zuwenden, an etwas herangehen וסבותי (s. Grätz) bedeutet. Vielfach findet sich jedoch פנה אל in der Bedeutung von Zuwenden, aber ohne ein Wort dazwischen, wie hier: אני, obgleich letzteres zu den Eigentümlichkeiten der Sprache Kohelets gehört. 12 ist der Schluss der Gedankenreihe über den Versuch mit der Freude, über welche Kohelet das Urteil in V. 11 gefällt: sie sei nur nichtig, sodann sie brächte keinen Vorteil für Andere. Was folgt? — Von einer Verbindung der Weisheit mit der Thorheit abstehen, denn die Verbindung mit der Tollheit würde mich zu keiner Besserung der Menschen führen; ich will ja wie ein König auftreten, ich will zu mindest die Rolle eines Menschen spielen, der nach dem König kommt. ich will das Volk bessern; bei Verbindung mit der herrschenden Thorheit aber gebe ich ihnen höchstens doch nur das, was sie schon längst geübt haben, nämlich Genuss. So ist es denn an der Zeit von der Thorheit abzusehen und sich der Chochma allein zuzuwenden.

(ich) der nach dem König kommen möchte (das Volk zu leiten)? Dasselbe, was sie schon früher geleistet haben (im Genuss).

יג וְרָאִיתִי אֲנִי שֶׁיֵּשׁ יִתְרוֹן לַחָכְמָה מִן־ הַסִּכְלוּת כְּיִתְרוֹן הָאוֹר מִן־ הַחֹשֶׁךְ׃

13. Ich sah nun ein, dass es einen Vorzug giebt für die Weisheit vor der Thorheit (von der sie zu trennen ist), wie der Vorzug des Lichts vor der Finsternis.

יד הֶחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְהַכְּסִיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ וְיָדַעְתִּי גַם־ אֲנִי שֶׁמִּקְרֶה אֶחָד יְקָרֶה אֶת־ כֻּלָּם׃

14. Der Weise hat sein Auge im Kopfe (zu sehen), und der Thor wandelt im Finstern; aber ich habe auch erfahren, dass ein Begegnis alle trifft.

טו וְאָמַרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי כְּמִקְרֵה הַכְּסִיל גַּם־ אֲנִי יִקְרֵנִי וְלָמָּה חָכַמְתִּי אֲנִי אָז יֹתֵר וְדִבַּרְתִּי בְלִבִּי שֶׁגַּם־ זֶה הָבֶל׃

15. Da sprach ich bei mir: Das Geschick der Thoren trifft auch mich — wozu bin ich denn weiser geworden? und ich redete in meinem Herzen, dass auch dieses eitel sei.

טז כִּי אֵין זִכְרוֹן לֶחָכָם עִם־ הַכְּסִיל לְעוֹלָם בְּשֶׁכְּבָר הַיָּמִים הַבָּאִים הַכֹּל נִשְׁכָּח וְאֵיךְ יָמוּת הֶחָכָם עִם־ הַכְּסִיל׃

16. Denn nicht bleibt das Andenken des Weisen — gleich dem Thoren — auf ewig, wenn vorbei die kommenden Tage, ist alles vergessen, und wie, sollte sterben der Weise gleich dem Thoren?

יז וְשָׂנֵאתִי אֶת־ הַחַיִּים כִּי רַע עָלַי הַמַּעֲשֶׂה שֶׁנַּעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כִּי־ הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

17. So hasste ich denn die Lebenden, denn böse galt mir das Thun, das da geschieht unter der Sonne, denn alles ist nichtig, Jagd nach Wind.

יח וְשָׂנֵאתִי אֲנִי אֶת־ כָּל־ עֲמָלִי שֶׁאֲנִי עָמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ שֶׁאַנִּיחֶנּוּ לָאָדָם שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָי׃

18. Auch hasste ich all' meine Mühe, die ich mir gab (für die, welche) unter der Sonne. — Ob ich sie wohl hinterlassen soll einem Menschen der nach mir sein wird?

---

13. Denn sie ist der Thorheit schnurstracks entgegengesetzt. 14. Sie erleuchtet, während jene verdunkelt; plötzlich aber tritt die Idee des Geschicks Kohelets um der Chochma willen in die Vorstellung und (15) — wieder ist es nichts damit. V. 16 motiviert das Gesagte durch die Geschichte, באשר כבר = בשכבר, denn wenn zu den vergangenen die künftigen Tage zählen, ist alles vergessen und wie stirbt doch der Weise (עם = כ oft in Kohelet), wie der Thor. 17. Meine Weisheit wollte die Lebenden bessern, diese aber vergessen mein. Das führt mich zum Hass gegen die Lebenden. 18. Soll ich aber nicht an die Gegenwart, sondern etwa an die Zukunft denken? —

יט וּמִי יוֹדֵעַ חָכָם יִהְיֶה אוֹ סָכָל וְיִשְׁלַט
בְּכָל־עֲמָלִי שֶׁעָמַלְתִּי וְשֶׁחָכַמְתִּי תַּחַת
הַשָּׁמֶשׁ גַּם־זֶה הָבֶל׃

19. Und wer weiss, ob er weise sein wird (sie zu erhalten) oder ein Thor, und der soll sich all meines Strebens bemächtigen, womit ich mich bemüht und wozu ich weise ward (zum Zwecke der Besserung der Gegenwart, derer, die) unter der Sonne? — o, das ist auch eitel.

כ וְסַבּוֹתִי אֲנִי לְיַאֵשׁ אֶת־לִבִּי עַל כָּל־
חֲמָל שֶׁעָמַלְתִּי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

20. So kehrte ich mich denn daran mein Herz zu entäussern all der Mühe, die ich anwenden wollte (für die) unter der Sonne.

כא כִּי־יֵשׁ אָדָם שֶׁעֲמָלוֹ בְּחָכְמָה וּבְדַעַת
וּבְכִשְׁרוֹן וּלְאָדָם שֶׁלֹּא עָמַל־בּוֹ
יִתְּנֶנּוּ חֶלְקוֹ גַּם־זֶה הֶבֶל וְרָעָה רַבָּה׃

21. Wenn es auch einen Menschen geben mag, dessen Streben an Weisheit, Wissen und Leistungsdrang geknüpft war, und der sein Anteil einem anderen Menschen, der sich damit nicht abgemüht hat, übergiebt: dieses eben (halte ich für) Eitelkeit und ein vielfach Uebel.

כב כִּי מֶה־הוֹוֶה לָאָדָם בְּכָל־עֲמָלוֹ
וּבְרַעְיוֹן לִבּוֹ שֶׁהוּא עָמֵל תַּחַת
הַשָּׁמֶשׁ׃

22. Denn was hat der Mensch (in der Gegenwart) von all seiner Mühe und dem Sinnen seines Herzens, die er anwendet (für die) unter der Sonne?

כג כִּי כָל־יָמָיו מַכְאֹבִים וְכַעַס עִנְיָנוֹ גַּם־
בַּלַּיְלָה לֹא־שָׁכַב לִבּוֹ גַּם־זֶה הֶבֶל
הוּא׃

23. (Etwa das): dass alle seine Tage (voll) Schmerzen, und Gram seine Beschäftigung, dass auch in der Nacht sein Herz nicht ruht? — (Doch halt!) Dieses ist auch nichtig. (Denn)

19. Ja wenn ich noch wüsste, ein Weiser erbe die Weisheit, da ich es nicht weiss, im Gegenteil da die Strömung eine thörichte ist, wozu an jene denken bei einer Mühe gerichtet auf die jetzt unter der Sonne Lebenden. 20. So folgt ein Aufgeben der Mühe. לְיַאֵשׁ: nicht „verzweifeln zu lassen“, wie Grätz und Herzfeld meinen, sondern im Sinne, wie es allgemein in mischnischer Zeit galt: יאוש zu entsagen sich bestimmen, also zum Aufgeben, das Herz zur Entsagung zu bestimmen. 21. כי heisst nicht nur denn auch oft wenn und dass. 22. הוה ist ein sprachlicher Hinweis auf die Thätigkeit des Verfassers in der Zeit seiner Bemühungen und erklart V. 20: warum der Mühe entsagen. 23. כי „dass“ in Frage, hat er etwa das davon, dass er leide? (mit Beziehung zu 17, wo er von dem Bösen spricht, das ihm aus der Geschichte der Zeit erwuchs). Doch hier wo der Egoismus hervortritt, also der Grund für die Herrschaft der Thorheit, erstickt ihn Kohelet durch sein weises הבל. Die Hinzufügung von הוא zu זה הבל scheint nachdrücklich das zuletzt in V. 23 Geäusserte für הבל zu erklären.

כד אֵין־טוֹב בָּאָדָם שֶׁיֹּאכַל וְשָׁתָה וְהֶרְאָה
אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב בַּעֲמָלוֹ גַּם־זֹה רָאִיתִי
אָנִי כִּי מִיַּד הָאֱלֹהִים הִיא׃

24. Nicht an dem Menschen liegt das Gute: dass er esse, trinke und seine Seele geniessen lasse das Gute an seinem Streben; wohl aber habe ich dieses eingesehen, dass es von Gottes Hand kommt.

כה כִּי מִי יֹאכַל וּמִי יָחוּשׁ חוּץ מִמֶּנִּי׃

25. Denn wer könnte essen und wer (Genuss) empfinden, wenn nicht von Ihm?

כו כִּי לָאָדָם שֶׁטּוֹב לְפָנָיו נָתַן חָכְמָה וְדַעַת
וְשִׂמְחָה וְלַחוֹטֵא נָתַן עִנְיַן לֶאֱסֹף
וְלִכְנוֹס לָתֵת לְטוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

26. Denn einem Menschen, der als gut vor ihm gilt, gab Er Weisheit, Erkenntnis und Freude und (auch) dem Sünder gab Er eine Beschäftigung, zu sammeln und einzubringen um es zu geben dem vor Gott Guten. Auch dieses sollte nichtig sein und Jagd nach Wind? — (Nimmermehr!)

א ג לַכֹּל זְמָן וְעֵת לְכָל־חֵפֶץ תַּחַת הַשָּׁמָיִם׃

III. 1. Jedermann hat seine Bestimmung und eine Zeit hat jede Sache unter dem Himmel.

ב עֵת לָלֶדֶת וְעֵת לָמוּת
עֵת לָטַעַת וְעֵת לַעֲקוֹר נָטוּעַ׃

2. Eine Zeit (giebt es) zu gebären und eine Zeit zu sterben, eine Zeit zu pflanzen und eine Zeit, das Gepflanzte zu entwurzeln.

ג עֵת לַהֲרוֹג וְעֵת לִרְפּוֹא
עֵת לִפְרוֹץ וְעֵת לִבְנוֹת׃

3. Eine Zeit zu töten und eine Zeit zu heilen; eine Zeit niederzureissen und eine Zeit aufzubauen.

ד עֵת לִבְכּוֹת וְעֵת לִשְׂחוֹק
עֵת סְפוֹד וְעֵת רְקוֹד׃

4. Eine Zeit zu weinen und eine Zeit zu lachen; eine Zeit zu trauern und eine Zeit zu tanzen.

---

24. Es erwacht die im Laufe des ganzen bisherigen Monologs wie im tiefen Schlafe liegende Gottesidee, die den Egoismus bekämpft: wie, du redest von deinen trüben Erfahrungen, also nur das Gute, d. h. (bei dir) den Genuss, wünschest du, gehört dieser dir, oder ist er eine Gnadengabe Gottes? 25. Wer geniesst ohne Gott נחנני = נחנני so in der griechischen und syrischen Version; יהגה von חוש, sensit (Buxtorf Lex. chald. p. 725), „empfinden", auch „sinnen"; im Talmud oft in ersterer Bedeutung wie חרין, חש בראשו בר נן rabbinisch: ausgenommen. 26. Die Gottesgabe wird jedem, auch dem Sünder, zum Zwecke des Guten zuteil. Also von Gott lerne der Mensch, sich auch dem minder Guten widmen, denn auch dieser steht im Dienste des Guten, denn Jeder hat seine Bestimmung sowie auch jede Sache und alles Thun. Hier kann גם זה הבל entweder eine nachdrückliche Wiederholung von V. 23 sein, oder ohne den Zusammenhang zu beeinträchtigen, eine Frage, denn nach allen Ausführungen Kohelets ist es zweifellos, dass Gott als Geber des Guten wie als Vorsehung im All gilt.

ה עֵת לְהַשְׁלִיךְ אֲבָנִים וְעֵת כְּנוֹס אֲבָנִים
עֵת לַחֲבוֹק וְעֵת לִרְחֹק מֵחַבֵּק׃

5. Eine Zeit Steine fortzuschleudern und eine Zeit Steine zu sammeln; eine Zeit zu umarmen und eine Zeit sich vom Umarmen zu entfernen.

ו עֵת לְבַקֵּשׁ וְעֵת לְאַבֵּד
עֵת לִשְׁמוֹר וְעֵת לְהַשְׁלִיךְ׃

6. Eine Zeit zu suchen und eine Zeit zu verlieren; eine Zeit aufzubewahren und eine Zeit wegzuwerfen.

ז עֵת לִקְרוֹעַ וְעֵת לִתְפּוֹר
עֵת לַחֲשׁוֹת וְעֵת לְדַבֵּר׃

7. Eine Zeit zu zerreissen und eine Zeit zusammenzunähen; eine Zeit zu schweigen und eine Zeit zu reden.

ח עֵת לֶאֱהֹב וְעֵת לִשְׂנֹא
עֵת מִלְחָמָה וְעֵת שָׁלוֹם׃

8. Eine Zeit zu lieben und eine Zeit zu hassen; eine Zeit zum Krieg und eine Zeit zum Frieden.

ט מַה־יִּתְרוֹן הָעוֹשֶׂה בַּאֲשֶׁר הוּא עָמֵל׃

9. Was ist der Gewinn des Handelnden an dem, woran er sich müht?

י רָאִיתִי אֶת־הָעִנְיָן אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים
לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוֹת בּוֹ׃

10. Ich habe (hierin) gesehen die Beschäftigung, die Gott den Menschenkindern gegeben hat, um sich damit zu beschäftigen.

יא אֶת־הַכֹּל עָשָׂה יָפֶה בְּעִתּוֹ גַּם אֶת־
הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא־
יִמְצָא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר־
עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ וְעַד־סוֹף׃

11. Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit, eben die Welt (das Sichtbare) legte er ihnen in das Herz, damit der Mensch nicht finde (ergrüble) die That, die Gott vollbracht von Anfang her und bis zum Ende (das ihm Verborgene).

III. 1—9 ist eine nähere Erläuterung des letztgeäusserten Gedankens von der göttlichen Bestimmung für Jeden und Jedes. Es sind hier 28 Thätigkeiten systemlos zusammengestellt, in einigen Antithesen folgt dem Guten das Gegenteil, in einigen umgekehrt; bei allen ist aber nicht zu verkennen, dass der Verfasser bezugnimmt auf die Zeit und seinen Eingriff in dieselbe: „Schaffen, Pflanzen, Heilen, Steinesammeln (zum Aufbau), Suchen, Bewahren, Zusammennähen sind Thätigkeiten, die des Verfassers Geist beschäftigen wie das Scherzen der Einen und das Klagen der Anderen. Am Schlusse aber wird dies klar, indem er von der Zeit des Schweigens und des Redens als Vorläufer von Lieben und Hassen, von Krieg und Frieden spricht. Sein Reden will gewiss dem Hass und dem Krieg im Innern steuern. 9. Klingt an an 1^3 und wiederholt: was ist nun des Wirkenden Loos, wozu sich mühen? Antwort: 10. Gottes Bestimmung zu folgen; sich damit zu befassen, was Gott in den Trieb der Menschen gelegt, nämlich als gut anzusehen was Gott geschaffen und (V. 11) das Leben zu erfassen, denn Anfang und Ende d. i. was vor und nach dem Leben ist, findet der Mensch nicht.

יב יָדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב בָּם כִּי אִם־לְשִׂמְחַ וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו׃

12. Erfahren habe ich, dass nichts besser an ihnen, als sich zu freuen und Gutes zu thun in seinem Leben.

יג וְגַם כָּל־הָאָדָם שֶׁיֹּאכַל וְשָׁתָה וְרָאָה טוֹב בְּכָל־עֲמָלוֹ מַתַּת אֱלֹהִים הִיא׃

13. Und auch jeder Mensch, der da isst und trinkt und Gutes sieht (geniesst) an seinem Streben (er wisse und erfahre), dass dies eine Gottesgabe sei.

יד יָדַעְתִּי כִּי כָּל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרוֹעַ וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו׃

14. Ich weiss es, dass alles, was Gott macht, das wird ewiglich sein, darüber ist nichts zu häufen und davon nichts zu verringern; und Gott hat es gemacht, damit sie ihn fürchten (herrscht menschlicher Wille, dann wäre keine Gottesfurcht).

טו מַה־שֶּׁהָיָה כְּבָר הוּא וַאֲשֶׁר לִהְיוֹת כְּבָר הָיָה וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת־נִרְדָּף׃

15. Was da geworden, das ist schon lange (bestimmt von Gott) und was einst sein wird, das ist längst gewesen (in der Geschichte); Gott aber wird den Verfolgten suchen.

טז עוֹד רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ מְקוֹם הַמִּשְׁפָּט שָׁמָּה הָרֶשַׁע וּמְקוֹם הַצֶּדֶק שָׁמָּה הָרָשַׁע׃

16. Oft habe ich gesehen unter der Sonne (im Staate): An der Stelle des Rechtes, da ist der Frevel, und an der Stelle der Tugend, da ist der Frevel.

יז אָמַרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי אֶת־הַצַּדִּיק וְאֶת־הָרָשָׁע יִשְׁפֹּט הָאֱלֹהִים כִּי־עֵת לְכָל־חֵפֶץ וְעַל כָּל־הַמַּעֲשֶׂה שָׁם׃

17. Da sagte ich in meinem Herzen: den Gerechten und den Frevler wird Gott richten, denn Zeit kommt für jede Sache und für jede That — dort! (bei Ihm, der ja den Verfolgten sucht.)

---

12. Das Leben hat seinen Zweck in der Freude und im Gutthun und auch: 13. in der Erkenntnis dass Gott der Urheber alles dieses ist. 14. Dies Gotteswalten, ohne welches nichts geschieht, will den Menschen zur Gottesfurcht leiten. Würde des Menschen Willkür, Wollen und Walten praevalieren, dann stünde es schlecht (wie heutzutage im Staate) um das Recht, welches von der Gewalt erdrückt würde. Daher der Uebergang in V. 15: die Geschichte hat ihren Lenker, und Gott nimmt sich des Verfolgten an. 16 verdeutlicht dies an den Vorgängen im Staate und 17. folgt die Gewissheit eines Gottesgerichts שָׁם dort, bei ihm עִמּוֹ (s. Delitzsch). 18—22 ist der Gegensatz zu der eben geäusserten Ueberzeugung Kohelets, in welchem jene befangen sind, die ohne Gotteserkenntnis ihr Dasein fristen.

יח אָמַרְתִּי אֲנִי בִלְבִּי עַל־דִּבְרַת בְּנֵי הָאָדָם
לְבָרָם הָאֱלֹהִים וְלִרְאוֹת שֶׁהֵם־
בְּהֵמָה הֵמָּה לָהֶם׃

18. Ich dachte dabei in meinem Herzen nach über das Gerede der Menschenkinder: Sie auszuwählen war Gottes (Plan); und nun ist zu sehen, dass sie Vieh seien, sie für sich selbst (sich selbst überlassen, ohne Gott).

יט כִּי מִקְרֶה בְנֵי־הָאָדָם וּמִקְרֶה הַבְּהֵמָה
וּמִקְרֶה אֶחָד לָהֶם כְּמוֹת זֶה כֵּן מוֹת
זֶה וְרוּחַ אֶחָד לַכֹּל וּמוֹתַר הָאָדָם
מִן־הַבְּהֵמָה אָיִן כִּי הַכֹּל הָבֶל׃

19. „Denn (so reden sie) das Schicksal der Menschenkinder und das des Viehes ist ein und dasselbe Schicksal, für sie; wie dieses stirbt, so sterben jene; ein Geist ist in allen und ein Vorzug des Mensehen vor dem Tiere ist nicht, denn alles ist vergänglich."

כ הַכֹּל הוֹלֵךְ אֶל־מָקוֹם אֶחָד הַכֹּל הָיָה
מִן־הֶעָפָר וְהַכֹּל שָׁב אֶל־הֶעָפָר׃

20. „Alles gehe zu einem Orte, alles war von Staub und alles kehrt in den Staub zurück."

כא מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם הָעֹלָה הִיא
לְמָעְלָה וְרוּחַ הַבְּהֵמָה הַיֹּרֶדֶת הִיא
לְמַטָּה לָאָרֶץ׃

21. „Wer weiss es, ob der Geist der Menschenkinder emporsteige nach Oben und der Geist des Viehs hinunterführe zur Erde."

כב וְרָאִיתִי כִּי אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר יִשְׂמַח
הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו כִּי־הוּא חֶלְקוֹ כִּי
מִי יְבִיאֶנּוּ לִרְאוֹת בְּמֶה שֶׁיִּהְיֶה
אַחֲרָיו׃

22. Und ich sah ein, dass es nichts besseres geben kann (für solche Menschenkinder), als dass sich dieser Mensch freue mit seinen Thaten, denn das ist sein Anteil (Erfassen des Moments), denn wer bringt ihn dahin einzusehen das, was nach ihm sein wird (der Thaten Folge)?

18. אמרתי בלבי ist Einleitung für alle Sätze, die da folgen: Ich habe über die Rede der Gottlosen nachgedacht. על דברת heisst vor שׁ wegen, wie על דבר, aber von Subst. im stat. constr. über das Wort (דִּבְרָה Herzfeld und Philippsohn) דִּבְרוֹת gelten als populärer Ausdruck für דברים allgemein, דִּבָּרָה Hiob 5^8 (Anrede), Ps. 110^4 על דברתי „Bei meinem Wort schwöre ich's (Geiger) לברם = לבררם zu erwählen, aussuchen; möglich, dass es ursprünglich בָּרָאָם „Gott hätte sie geschaffen" hiess, so der Syrer; dass hier an כבור (9[1]) mit האלהים als Objekt „Gott zu erforschen" (Philippsohn) zu denken wäre, ist unwahrscheinlich, vielmehr ist „Gott" Subjekt, das ל ist wie bei Kara zu erklären; ראה הקבה לברורם „Sie zu erwählen dachte Gott, aber zu sehen ist, dass sie Vieh sind", להם bei und für sich, ohne Gott. Dieses ist der Gedanke Kohelets, den er sich im Herzen über die Gottlosen machte und es folgt der Uebergang zu ihrem Gerede: V. 19, 20, 21 (s. oben). 21. היורדת, התעלה ist mit fast sämtlichen Versionen (nicht wie Hengstenberg relativ) interrogativ zu nehmen. Das ה Interrogativum hat öfters vor gutturalen Kames: האיש אחד יחטא (Num. 20^{19}). האתם תריבון (Jud. 6^{31}). Vor י hat es Pattach, wie היטב Lev. 10^{19} (Grätz). 22 ist dem Verfasser Erklärung der epikuräischen Lebensweise solcher nicht nach Gott und Zukunft fragenden Menschen: „ich sah ein" ist hier wie: ich erklärte mir, es ist mir evident geworden. אחריו bezieht sich auf die Thatenfolge, nicht auf das Leben nach dem Tode, wie Delitzsch meint.

II. Abschnitt. Cap. 4—6[8].

Der krankende Staat.

Druck, Tugendraub, Egoismus, Absolutismus eines thörichten Herrschers, religiöser Zerfall, hochmütiger und übermütiger Materialismus, Krieg: das sind die Zustände, an denen der jüdische Staat zur Zeit Kohelets krankt. In dieser Reihenfolge werden sie in dem folgenden Abschnitt dargestellt.

4[1]. Aus seinem Monolog resultiert der Wunsch, an die Oeffentlichkeit zu treten, im Reden und Wirken für die Zeit seine Bestimmung zu erblicken; jetzt schreitet Kohelet aus „dem Sprechen in seinem Herzen" zu einem Sprechen aus seinem Herzen zu den Herzen Anderer, die es gar sehr nötig haben, über; er kehrt ein רשבתי in die Wirklichkeit, um sie zuerst zu schildern, mit der Absicht sie dann zu bessern. Die Schilderung beginnt mit der lebendigen Darstellung des sichtbaren Druckes, unter dem alles leidet, der Kohelet so betrübt, dass er (2, 3) die Nichtseienden glücklicher preist als die Lebenden. Im Hintergrunde dieses Druckes steht der Egoismus (4), die Sucht des Einen, mehr zu sein als der Andere קנאת איש מרעהו; diese betrachtet er als ein sich in Unruhe aufzehrendes Streben (5, 6). Hieran knüpft sich der Hinweis auf das absolutistische Herrschen der Machthaber (7—12) und der Beweis, dass eine liebende Verbindung, dass zwei oder drei besser seien als einer. Er geht nun an die Schilderung des Herrschers, der sich nicht raten lässt (13, 14), und dessen Königtum, zu dem er aus dem Kerker gekommen, das auch in der Folge trübe erscheint, und schliesst im Hinblick auf diese Folge (in späterer Zeit) eine Aeusserung über die Thronfolge 15, 16) an. Es tritt jetzt die Krankheit des Staates in religiöser Beziehung hervor, wozu der Schlusssatz (17) dieses Capitels (s. oben) wohl die thörichte Opferung (Jannäus) im Gotteshause aus Mangel an Gehorchen und Ratanhören, verbunden mit dem Gedanken an die bösen Thaten (des Königs gegen die frommen und weisen Pharisäer) den Uebergang bildet. Die Sadducäer, die zur Zeit gottlos und böse waren und infolge dessen die Uebel des Verfalls des Staates verschulden, werden, weil ihnen das Meiste in Kohelet

gewidmet ist, hier kurz abgethan, es treten in Cap. 5^{1-6} deren Antipoden, die Partei der Essäer, in den Vordergrund, um auch ihr Gebahren als eine Wunde am kranken Staatskörper anfzudecken; hier ist der Ort dafür, weil von בית אלהים (zuletzt) die Rede war. Hier ist von dem vielen Beten, Träumen, den Gelübden und deren Lösung die Rede, denen Kohelet Gottesfurcht als Gegensatz gegenüber hält. Nach diesem folgt die Rückkehr zur herrschenden Gewaltpartei, die auch, ja noch viel mehr als die vorigen, an Mangel an Gottesfurcht leidet (7), daher ihr Raub des Rechts und der Tugend, ihre Lieblosigkeit, die selbst dem Armen das Seine vorenthält, עשק רש behandelt wird; an Stelle des Allerhöchsten herrschen hier Hohe und Höhere; dieses erklärt den Druck und Raub. Wo Höhere und Niedere sind, da drücken jene, sind hoch- und übermütig gegen diese und bilden sich ein, als die Hohen die Hüter und Staatserhalter zu sein. Sie sind es aber viel weniger als die Niedrigen (8, 9, 10, 11). Die niedrig erscheinenden Arbeiter am Felde erhalten eher das Land als der König in seiner Hoheitssucht, die sich in Mammonliebe und kriegerische Operationen zur Erweiterung und Bereicherung kenntlich macht. Der Materialismus dieser Hohen wird nun in seiner Minderwertigkeit dargestellt und zuerst bewiesen (9, 10, 11), dass man a) von ihm nicht satt werde und dass er keine Ruhe gewährt, b) dass „wie gewonnen so zerronnen“ (12—17) der Reichtum verloren gehen kann, dabei dass er nur als Gottes gütige Zugabe zu menschlicher Thätigkeit Wert habe (17, 18, 19). Das Allerschlimmste am Materialismus aber ist c) wenn man ihn dem Besitzer im Kriege wegnimmt, wenn der איש נכרי kommt (6^{1-6}) und der Besitzer nichts davon geniesst, nicht einmal ein „ehrliches Begräbnis“ davon hat. In diesem letzten Erweis der Nichtigkeit des Materialismus der Hohen ist unverkennbar der kriegerische Zustand gegen das Ende der Herrschaft (Jannais) — wo auch von קבורה gesprochen wird und von dem Kohelet als von einem selbst erlebten רעה (6^{1}) spricht — geschildert (c ist bei der späteren Revision erst hinzugekommen, siehe oben). — Endlich ist es, als ob Kohelet nach dieser Schilderung der herrschenden Krebsschäden alles Thun und Treiben in einen Allgemeinsatz zusammenfassen wollte, indem er diese Gedankenreihe abschliesst mit V. 7: Alles Streben solch eines Menschen ist für seinen Mund, auch wird die Seele dabei nicht gesättigt (die Begierde ist unersättlich), also die Triebfeder aller Handlungen der materialistischen Gewaltpartei (Sadducäer) ist: Egoismus und unersättliche Genusssucht.

Text:

Uebersetzung:

א ד וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֵרְאֶה אֶת־כָּל־הָעֲשֻׁקִים
אֲשֶׁר נַעֲשִׂים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ וְהִנֵּה
דִּמְעַת הָעֲשֻׁקִים וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם
וּמִיַּד עֹשְׁקֵיהֶם כֹּחַ וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם׃

IV. 1. Und ich kehrte zurück (in das Leben) und sah alle Unterdrückten, die zu solchen gemacht werden unter der Sonne und siehe! Thränen der Unterdrückten, ohne dass sie einen Tröster hätten, und von der Hand ihrer Bedrücker Gewalt, und sie haben keinen Tröster.

ב וְשִׁבַּחְתִּי אֲנִי אֶת־הַמֵּתִים שֶׁכְּבָר מֵתוּ
מִן־הַחַיִּים אֲשֶׁר הֵמָּה חַיִּים עֲדֶנָּה׃

2. Und ich pries glücklicher die Toten, die lange schon heimgingen, als die Lebenden, die bislang noch da sind.

ג וְטוֹב מִשְּׁנֵיהֶם אֶת אֲשֶׁר־עֲדֶן לֹא הָיָה
אֲשֶׁר לֹא־רָאָה אֶת־הַמַּעֲשֶׂה הָרָע
אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

3. Und noch glücklicher als Beide den, der noch gar nicht (geschaffen) wurde, der nicht geschaut das böse Thun, das da geschieht unter der Sonne.

ד וְרָאִיתִי אֲנִי אֶת־כָּל־עָמָל וְאֶת כָּל־
כִּשְׁרוֹן הַמַּעֲשֶׂה כִּי הִיא קִנְאַת־אִישׁ
מֵרֵעֵהוּ גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

4. Gesehen habe ich ferner alles Bestreben und allen Antrieb desselben Thuns (Ursache): es ist dies die Eifersucht des Einen gegen den Andern, auch dies ist eitel und Jagd nach Wind.

ה הַכְּסִיל חֹבֵק אֶת־יָדָיו וְאֹכֵל אֶת־בְּשָׂרוֹ׃

5. Der Thor umschlingt seine Hände und zehrt sein Fleisch auf.

ו טוֹב מְלֹא כַף נָחַת מִמְּלֹא חָפְנַיִם עָמָל
וּרְעוּת רוּחַ׃

6. Besser ist wohl eine Hand voll Ruhe als zwei Hände voll Mühsal und Jagd nach Wind.

IV. 1. ושבתי ואראה heisst wörtlich: ich kehrte zurück und sah, nicht sah ich wieder, was deshalb nicht passen würde, weil das vorige וראיתי (3[22]) nur ein Urteil ergiebt nach dem Reden mit seinem Herzen, und zwar ein Urteil für sich selbst; jetzt aber tritt der Verfasser unleugbar mit der Welt der Wirklichkeit in Berührung; er weist hin auf die Thränen und die der Gewalt folgende Trostlosigkeit, עשקים sind nicht „Unterdrückungen" (Grätz) sondern „Bedrückte", נעשים, die dazu gemacht werden. 2. יד הנה = עדנה auch עֶדֶן im folgenden Vers 4: כשרון המעשה, was zur That befähigt, der Wille, der Antrieb, also die Ursache der That, die des Egoismus, der hier als קנאת, Eifer um des Mehrseinwollens willen des איש רעהו ausgedrückt ist. Deutlicher geht dies aus V. 5 hervor: חובק את ידיו, der Egoist umarmt keinen, nur sich selbst, seine Hände, und es ist ein Schiller'scher Gedanke, der jetzt folgt: Wer liebt, giebt sich etwas, der Egoist aber nimmt sich etwas, ואוכל א׳ בשרו, und zugleich die Ruhe, נחת (V. 6). 7—12. Der Egoismus artet in Absolutismus aus, und dieses zeigt sich in der Staatsführung; wieder ist (7) ושבתי, Rückkehr ins Leben, verbindet doch Ko-

ז וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה הֶבֶל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

7. Und wieder kehrte ich zurück und sah ein Eitles unter der Sonne.

ח יֵשׁ אֶחָד וְאֵין שֵׁנִי גַּם בֵּן וָאָח אֵין־לוֹ
וְאֵין קֵץ לְכָל־עֲמָלוֹ גַּם־עֵינָיו* לֹא־
תִשְׂבַּע עֹשֶׁר וּלְמִי ׀ אֲנִי עָמֵל וּמְחַסֵּר
אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה גַּם־זֶה הֶבֶל וְעִנְיַן
רָע הוּא׃

* עינו Keri.

8. Da ist Einer, und kein Zweiter (wird geduldet), nicht Sohn noch Bruder ist ihm (zur Seite) und kein Ende ist seiner Mühe, auch sättigt sich sein Auge nicht am Reichtum; für wen mühe ich mich da ab und lasse meine Seele des Guten ermangeln? — dieses ist wahrlich eitel und böser Drang.

ט טוֹבִים הַשְּׁנַיִם מִן־הָאֶחָד אֲשֶׁר יֵשׁ־
לָהֶם שָׂכָר טוֹב בַּעֲמָלָם׃

9. Besser sind doch die Zwei als der Eine, die doch wohl einen bessern Lohn von ihrer Mühe hätten.

י כִּי אִם־יִפֹּלוּ הָאֶחָד יָקִים אֶת־חֲבֵרוֹ
וְאִילוֹ הָאֶחָד שֶׁיִּפֹּל וְאֵין שֵׁנִי
לַהֲקִימוֹ׃

10. Denn fielen sie, der Eine würde aufrichten seinen Genossen; wäre aber nur der Eine da, der fiele, so wäre kein Zweiter um ihn aufzurichten.

יא גַּם אִם־יִשְׁכְּבוּ שְׁנַיִם וְחַם לָהֶם וּלְאֶחָד
אֵיךְ יֵחָם׃

11. Auch wenn Zwei vereint ruhen, würde ihnen warm sein; dem Einen aber, wie sollte ihm warm werden?

יב וְאִם־יִתְקְפוֹ הָאֶחָד הַשְּׁנַיִם יַעַמְדוּ נֶגְדּוֹ
וְהַחוּט הַמְשֻׁלָּשׁ לֹא בִמְהֵרָה יִנָּתֵק׃

12. Und wenn Jemand ihn, den Einen, bewältigen wollte: zwei könnten ihm widerstehen und gar erst ein dreifacher Faden würde nicht so schnell zerrissen werden.

---

helet damit sein Sehen תחת השמש. 8. יש Es giebt in der Wirklichkeit Einen ohne Zweiten (Jannäus) neben sich. Sein Sohn, der oben noch als ילד bezeichnet wurde, kommt nicht in Betracht, der אח aber (nach unserer Erklärung oben, Setah) wird auch nicht geduldet, dieses Einen Egoismus wird als unersättlich ohne Zweck dargestellt, als ein Sichaufreiben in Nichts. Das למי אני ist eine weise, vorsichtige Wendung Kohelets, der von sich redet, aber Jenen meint. Die Redensart גם hat Grätz richtig nicht immer mit „auch“, sondern „eben“ übersetzt und denkt man sich nach Schluss des grossen Satzes ein Siehe da! wie es oft vorkommt, הנה vor גם, so giebt dies als „wahrlich“ einen bessern Sinn. 10. ואילו ist im Talmud oft gebräuchlich als „wenn“, die Punktation ואילו hat verschuldet, dass die griechische Uebersetzung und die Peschito: ואיי לו „wehe ihm“, dem Fallenden, lasen, das Targum fasst es richtig . . . דאילי חד, די יפל. 11. יֵחַם ist Futur von יָחַם (wie תֵּחַד Gen. 49[6] von יָחַד). 12. יתקפו האחד, da ist das Objekt doppelt, weil sonst, האחד als Subjekt genommen, der Satz ganz zusammenhanglos wäre (vgl. Herzfeld). 13. steht unverkennbar in einer Beziehung zu dem יש אחד der vorigen Gedankenreihe und korrespondiert mit dem טוב in V. 9. Dort werden dem absolutistischen Einen Zwei als besser entgegengehalten, hier ein armes und weises

טוב יֶלֶד מִסְכֵּן וְחָכָם מִמֶּלֶךְ זָקֵן יג
וּכְסִיל אֲשֶׁר לֹא־יָדַע לְהִזָּהֵר עֽוֹד׃

13. Besser ein armes und weises Kind als ein alter und thörichter König, der nicht weiss, sich mehr warnen zu lassen.

כִּי־מִבֵּית הַסֹּהָרִים יָצָא לִמְלֹךְ כִּי גַם יד
בְּמַלְכוּתוֹ נוֹלַד רָשׁ׃

14. Denn (wie er) aus dem Gefängnishause kam er heraus um zu regieren, (also) auch wird er in seiner Regierung wieder zum Armen.

רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַחַיִּים הַמְהַלְּכִים תַּחַת טו
הַשֶּׁמֶשׁ עִם הַיֶּלֶד הַשֵּׁנִי אֲשֶׁר יַעֲמֹד
תַּחְתָּיו׃

15. Ich habe gesehen alle Lebenden, die da wandeln unter der Sonne (im Staate), es mit dem zweiten Kinde halten, welches an dessen Stelle stehen wird.

אֵין־קֵץ לְכָל־הָעָם לְכֹל אֲשֶׁר־הָיָה טז
לִפְנֵיהֶם גַּם הָאַחֲרוֹנִים לֹא יִשְׂמְחוּ־
בוֹ כִּי־גַם־זֶה הֶבֶל וְרַעְיוֹן רוּחַ׃

16. Kein Ende ist allem Volke, Allen, denen er vorsteht; (aber) auch die Späteren freuen sich nicht mit ihm, denn auch dieses (Volksgunst) ist eitel und windiger Gedanke.

שְׁמֹר רַגְלְךָ* כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל־בֵּית יז
הָאֱלֹהִים וְקָרוֹב לִשְׁמֹעַ מִתֵּת
הַכְּסִילִים זֶבַח כִּי־אֵינָם יוֹדְעִים
לַעֲשׂוֹת רָע׃

* רַגְלֶךָ Keri.

17. Behüte deinen Fuss, wenn du gehest in das Gotteshaus, und näher läge wohl zu hören alsOpferspenden der Thoren, denn sie (die Hörenden) wissen nicht Böses zu thun.

Kind, זקן in Verbindung mit כסיל muss nicht „Greis", sondern als Kontrast zu ילד, „bejahrt, erfahrungsreich und doch thöricht" bedeuten. Ueber diesen und die folgenden Sätze siehe die einleitende Abhandlung, die ihre Historicität vielfach bespricht. 14. כי־מבית Das Makef liesse folgende Emendation des Satzes zu: כִּי מִבֵּית הַסֹּהָרִים יָצָא לִמְלֹךְ כֵּן גַּם . . . , doch ist der Sinn der gleiche, auch in der vorliegenden Fassung. נולד heisst in der Mischnasprache dasselbe wie היה, werden (s. Grätz Glossar.) Die Sätze 14, 15 und 16 gehören einer späteren Zeit an, wie oben ausgeführt wurde. 16. אשר היה לפניהם, vor denen er war, d. h. denen er vorstand als Führer, nämlich der Nachfolger des thörichten Königs. זה Dieses, die Volksgunst, die wandelbare, ist eitel. 17. Vers 13, wo der Verfasser von dem Sichnichtratenoder Warnenlassen des Königs redet, ist Schilderung eines Erlebnisses (die folgenden 3 Sätze, später eingeschoben, behandeln Anfang, Geschick und Nachfolge des Regenten). Dieser Vers 17, wo wieder vom Hören, das besser als Opferspenden der Thoren, die Rede ist, steht im historischen Zusammenhange mit 13, und der Gedanke an die Libation Jannäi, nach sadducäischer Weise wie oben erklärt, bringt Licht sowohl über den Ort dieses Satzes, der rätselhaft der Politik die Religion anknüpft, als auch über das קרוב לשמוע und dessenVerbindung mit „sie wissen nicht Böses zu thun". Kohelet schildert den König, der sich nicht raten lässt, was doch besser wäre als das Andere, womit das Thun des Bösen verbunden ist. קרוב מ׳ ist ein Komparativ und hat die Bedeutung von טוב, besser wäre, weil der Belehrende den zu Belehrenden nahestand und es gewiss nahelegte und eindringlichst betonte, daher „es läge näher zu hören", d. h. es wäre natürlicher, als das der bisherigen Tradition zuwiderlaufende Opfern der sadducäischen Thoren (Gussopfer

א אַל־תְּבַהֵל עַל־פִּיךָ וְלִבְּךָ אַל־יְמַהֵר
לְהוֹצִיא דָבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים כִּי
הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם וְאַתָּה עַל־הָאָרֶץ
עַל־כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים׃

ב כִּי בָּא הַחֲלוֹם בְּרֹב עִנְיָן וְקוֹל כְּסִיל
בְּרֹב דְּבָרִים׃

ג כַּאֲשֶׁר תִּדֹּר נֶדֶר לֵאלֹהִים אַל־תְּאַחֵר
לְשַׁלְּמוֹ כִּי אֵין חֵפֶץ בַּכְּסִילִים אֵת
אֲשֶׁר־תִּדֹּד שַׁלֵּם׃

ד טוֹב אֲשֶׁר לֹא־תִדֹּר מִשֶּׁתִּדֹּר וְלֹא
תְשַׁלֵּם׃

ה אַל־תִּתֵּן אֶת־פִּיךָ לַחֲטִיא אֶת־בְּשָׂרֶךָ
וְאַל־תֹּאמַר לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ כִּי שְׁגָגָה
הִיא לָמָּה יִקְצֹף הָאֱלֹהִים עַל־קוֹלֶךָ
וְחִבֵּל אֶת־מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ׃

ו כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת וַהֲבָלִים וּדְבָרִים
הַרְבֵּה כִּי אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא׃

V. 1. Sei nicht übereilt mit deinem Munde, und dein Herz sei nicht vorschnell auszusprechen ein Wort vor Gott, denn Gott ist im Himmel und du bist auf der Erde, darum seien deine Worte wenig.

2. Denn der Traum kommt durch die Fülle der (träumerischen) Beschäftigung und die Stimme des Thoren (klingt aus) in dem Uebermass der Worte.

3. Wenn du Gott gelobst ein Gelübde, säume nicht es zu bezahlen, denn Er hat kein Wohlgefallen an den Thoren; was du gelobst, das bezahle.

4. Besser du gelobest nicht, als dass du gelobest und nicht entrichtest.

5. Gieb deinen Mund nicht her um zu versündigen dein Fleisch und sprich nicht vor dem Boten, (Gottes), dass es ein Irrtum gewesen. Warum soll Gott zürnen über deine Stimme und verderben das Werk deiner Hände?

6. Denn (also wird es) durch viele Träumereien, Nichtigkeiten und viele Worte; sondern — Gott sollst du fürchten!

Jannäi). אינם יודעים steht in Relation zu denen, die hören, nicht zu כסילים, was Grätz zwingt ein „weder Gutes noch Böses", (mit dem Targum) ganz ohne Berechtigung zu supplieren.

V. 1—6 ist im Anschluss an den Gedanken des Gotteshauses (im Schlussvers des vorigen Capitels) eine Satzreihe über die Antipoden der geschilderten Partei, der noch viel mehr Sätze später gewidmet sind, über die Superlative des Pharisäismus, die dem Autor auch nicht scheinen, als ob sie die Vorschrift: „Hüte deinen Fuss, wenn du ins Gotteshaus gehst", begriffen. 1. תבהל, in Angst setzen, (intransitiv = eilen Gesenius W. B. בהל im Piel), dagegen Herzfeld „übereile nicht deinen Mund". Erschrockenheit und Uebereilung stehen in naher Verwandtschaft zu einander, und passen auf den psychischen Zustand der ängstlichen und übereifrigen Essäer. 5. להטיא heisst: einen Fehler oder eine Sünde begehen lassen mit oder an dem Leibe durch Askese. Entziehe dir nicht das Erlaubte, wodurch dein Leib zu Schaden kommt! Bei מלאך ist nicht an Engel und nicht an Priester, wie Mal. 2^{7} oder Hiob 33^{23}, zu denken, sondern an den Boten Gottes (Lehrer), der Gelübde löst. 6. כי = דהא rabbinisch, also ist es, wird es. Das zweite כי entspricht dem rabbinischen אלא, „sondern". 7. Nun folgt der Gegensatz zur Gottesfurcht bei der entgegengesetzten Richtung, die im Staate vorherrscht. Mahnt Kohelet die Essäer zur Gottesfurcht, um wie viel mehr thut

ז אִם־עֹשֶׁק רָשׁ וְגֵזֶל מִשְׁפָּט וָצֶדֶק תִּרְאֶה
בַּמְּדִינָה אַל־תִּתְמַהּ עַל־הַחֵפֶץ כִּי
גָבֹהַּ מֵעַל גָּבֹהַּ שֹׁמֵר וּגְבֹהִים עֲלֵיהֶם׃

7. Wenn Druck der Armen und Raub des Rechts und der Tugend du siehst im Lande, so erstaune nicht über die Sache, denn ein Höherer wacht über dem Hohen und Höhere über sie.

ח וְיִתְרוֹן אֶרֶץ בַּכֹּל הִיא* מֶלֶךְ לְשָׂדֶה
נֶעֱבָד׃

8. Und doch liegt der Gewinn (Wohlstand) des Landes an der Gesamtheit, (auch) der König ist dem Felde unterthan.

ט אֹהֵב כֶּסֶף לֹא־יִשְׂבַּע כֶּסֶף וּמִי־אֹהֵב
בָּהָמוֹן לֹא תְבוּאָה גַּם־זֶה הָבֶל׃

9. Wer Geld liebt, wird am Gelde nicht satt, und wer Kriegsgetümmel liebt hat nicht Fruchtertrag. Das ist eben eitel.

י בִּרְבוֹת הַטּוֹבָה רַבּוּ אוֹכְלֶיהָ וּמַה־
יִּשְׁרוֹן לִבְעָלֶיהָ כִּי אִם־רְאִית** עֵינָיו׃

10. (Selbst) wenn sich das Gut (jener) häuft, es mehren sich die, die es aufzehren (Feinde) und welchen Gewinn hat der Besitzer? lediglich es mit den Augen gesehen zu haben.

יא מְתוּקָה שְׁנַת הָעֹבֵד אִם־מְעַט וְאִם־
הַרְבֶּה יֹאכֵל וְהַשּׂבַע לָעָשִׁיר אֵינֶנּוּ
מַנִּיחַ לוֹ לָלוּשׁוֹן׃

11. Süss ist (dagegen) der Schlaf des Arbeiters, mag er wenig oder viel essen. Der Ueberfluss bei dem Reichen aber lässt diesen nicht schlafen.

יב יֵשׁ רָעָה חוֹלָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ׃

12. Es giebt eine böse Krankheit, ich sah sie unter der Sonne: Reichtum aufbewahrt von seinem Besitzer zu seinem Unglück.

* הוּא Keri; ** רְאוֹת Keri.

---

diese Mahnung not den Sadducäern. Deshalb herrscht hier Tyrannei und die Beraubung von Recht und Tugend, weil an Stelle der Gottesfurcht die Gewalt der irdischen Hohen trat, die wieder Hohe zu Wächtern kreiert und so die Menschen in Hohe und Niedrige sondert, die Niedrigen abhängig machend von den Hohen, wobei vergessen wird, dass (V. 8) der Wohlstand von Allen gemeinschaftlich abhängt, ja das scheinbar niedrige, die Agrikultur, beherrscht eigentlich selbst den Höchsten, den König, der auch ohne sie nicht leben könnte. 9. Hier werden die Hohen geschildert als Männer der Geldgier und der Kriegsliebe, בסף, המון, und gesagt, dass Brod, aber nicht Geld und Kriegsruhm sättige, dass (10) selbst im Falle der Ausdehnung und der Befriedigung ihrer Sucht kaum mehr davon kommt als der Genuss des momentanen Sehens, denn Besitz reizt die Feinde mehr und sie zehren ihn auf (VI¹⁻⁷ wird diese Idee spezieller [in späterer Zeit des Unglücks erfahren] ausgeführt). 11. Während der Ackersmann, der Niedrige, zufrieden und ruhig und sicher lebt, ist das bei dem Hohen nicht möglich. 12—16 handelt von dem gottlos gesammelten und unglücklich leicht verlorenen Reichtum, welcher ein Mühen und Aufreiben voll Ingrimm und Harm um Nichts den Hohen auferlegt. V. 8 steht בכל im Zusammenhange mit גבוהים: von allen Menschen (Unterthanen) nicht von den „Hohen“ allein hängt der Gewinn des Landes ab, wozu der Gedanke, dass der Allerhöchste der Hohen, der König, „dem Boden ein Diener“, d. i. von ihm abhängig sei, ein weiser Nachsatz ist. V. 9. לא ישבע will nicht die Unersättlichkeit, sondern das „Nichtsattwerden“ bezeichnen, weil hier ein Vorzug der Agrikultur vor

יג וְאָבַד הָעֹשֶׁר הַהוּא בְּעִנְיַן רָע וְהוֹלִיד
בֵּן וְאֵין בְּיָדוֹ מְאוּמָה׃

13. Es ging verloren dieser Reichtum durch eine böse Beschäftigung; und noch dazu zeugte er (der Besitzer) einen Sohn, ohne dass er das Geringste in seiner Hand hatte.

יד כַּאֲשֶׁר יָצָא מִבֶּטֶן אִמּוֹ עָרוֹם יָשׁוּב
לָלֶכֶת כְּשֶׁבָּא וּמְאוּמָה לֹא־יִשָּׂא
בַעֲמָלוֹ שֶׁיֹּלֵךְ בְּיָדוֹ׃

14. Wie er aus dem Mutterleibe gekommen, nackt kehrt er wieder, wie er gekommen, und Nichts trägt er davon von seinen Mühen, was er doch wohl in seiner Hand führen könnte (Geld).

טו וְגַם־זֹה רָעָה חוֹלָה כָּל־עֻמַּת שֶׁבָּא
כֵּן יֵלֵךְ וּמַה־יִּתְרוֹן לוֹ שֶׁיַּעֲמֹל לָרוּחַ׃

15. O dieses ist eben ein krankhaft Uebel: grade so wie er gekommen, so geht er dahin; und was wäre sein Gewinn, dass er sich mühe für den Wind?

טז גַּם כָּל־יָמָיו בַּחֹשֶׁךְ יֹאכֵל וְכָעַס הַרְבֵּה
וְחָלְיוֹ וָקָצֶף׃

16. Auch dass er alle Tage in Finsternis aufzehrt, und viel sich härmt, und seine Krankheit und sein Zorn! (wie schmerzt dies krankhafte Uebel!)

יז הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי אָנִי טוֹב אֲשֶׁר־יָפֶה
לֶאֱכוֹל יְלִשְׁתּוֹת וְלִרְאוֹת טוֹבָה בְּכָל־
עֲמָלוֹ | שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ מִסְפַּר
יְמֵי־חַיָּו אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים כִּי־
הוּא חֶלְקוֹ׃

17. Siehe! was ich (dagegen) einsah, ist besser, nämlich, dass es schöner sei, zu essen, zu trinken und das wahre Gut zu sehen in all' dem Streben, womit er sich abmüht (für die) unter der Sonne in der (geringen) Zahl der Lebenstage, die ihm Gott gegeben hat; denn das ist sein Anteil.

---

der Geldsucht und Kriegsmenge betont wird. המון ist Volksmenge oder besser Getümmel", die Emendation Grätzens in ממון ist gezwungen und unnötig. V. 10 טובה Gut bezieht sich auf das אוהב כסף, כשרון = יתרון. ראות als Keri ist substantivischer Infinitiv. V. 11. והשבע heisst nicht Sättigung, die ja dem Reichen abgesprochen wurde, sondern Ueberfluss an Reichtum, der ihn nicht schlafen lässt. Es ist hier eine Steigerung des Gegensatzes: nicht nur nicht sättigt, sondern auch Unruhe und Schlaflosigkeit bereitet Reichtum, während die Feldarbeit den Hunger stillt und süssen Schlaf gewährt. והשבע לעשיר hat schon Herzfeld als zusammengehörig angesehen, es ist erweiterter Nominativus absol. und daher מניח mit לו construiert. V. 13. והוליד bezieht sich auf בעליו und ist eine Steigerung: Armut und noch dazu Nachkommen V. 14. שילך בידו bezieht sich auf מאומה, Nichts ist der Ertrag seines Besitzerstrebens, er trägt nichts davon und wahrlich man könnte es im besten Falle tragen oder בידו in der Hand führen, nämlich das Geld. Zu diesem passt vortrefflich das Mühen für Wind in Satz 15. V. 15. וגם זה und „dieses ist eben", nicht „auch dieses", weil ja hier ganz dasselbe wie in V. 14 gesagt wird; כל עמת = כלעמת, Stamm עם mit עֻמָּה Verhältnis zu etwas (vgl. Ez. 1[20]) V. 16 ist verbunden mit מה יתרון, was ist es ihm für Gewinn, dass er für Wind sich müht und auch sich härmt, וכָעַס

יח גַּם כָּל־הָאָדָם אֲשֶׁר נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׁר וּנְכָסִים וְהִשְׁלִיטוֹ לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ וְלָשֵׂאת אֶת־חֶלְקוֹ וְלִשְׂמֹחַ בַּעֲמָלוֹ זֹאת מַתַּת אֱלֹהִים הִיא׃

18. Wohl auch dieses (ist gut), dass wenn irgend einemMenschen Gott gegeben hat Reichtum und Schätze und ihn ermächtigt hat davon zu geniessen, zu tragen sein Anteil und sich zu freuen an seinem Mühen (dass er es einsehe), dieses sei wahrlich eine Gottesgabe.

יט כִּי לֹא הַרְבֵּה יִזְכֹּר אֶת־יְמֵי חַיָּיו כִּי הָאֱלֹהִים מַעֲנֶה בְּשִׂמְחַת לִבּוֹ׃

19. Denn (dabei) wird er nicht zuviel denken an seine (kurzen) Lebenstage, sondern (daran), dass Gott einstimmt in die Freude seines Herzens.

א ו יֵשׁ רָעָה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ וְרַבָּה הִיא עַל־הָאָדָם׃

VI. 1. Es giebt ein Uebel, das ich gesehen unter der Sonne und schwer lastet es auf dem Menschen.

ב אִישׁ אֲשֶׁר יִתֶּן־לוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׁר וּנְכָסִים וְכָבוֹד וְאֵינֶנּוּ חָסֵר לְנַפְשׁוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר־יִתְאַוֶּה וְלֹא־יַשְׁלִיטֶנּוּ הָאֱלֹהִים לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ כִּי אִישׁ נָכְרִי יֹאכְלֶנּוּ זֶה הֶבֶל וְחֳלִי רָע הוּא׃

2. Ein Mann, dem Gott giebt Reichtum, Schätze und Ehre und es ihm nicht fehlen lässt an allem, wonach er gelüstet; aber Gott ermächtigt ihn nicht hiervon zu geniessen, sondern ein fremder Mann verzehrt es. Das ist eitel und ein gar krankhaftes Uebel.

---

ist verbal, auch als Prädikat zu חלה zu denken, etwa wie בָּאַב. 17—19 ist dagegen Kohelets Ansicht, zu geniessen und zu arbeiten, in den Mühen für die unter der Sonne das wahre Gut טובה zu schauen im Leben und dieses alles als Gottesgabe anzusehen; wer so denkt, wird nicht dem Gram die Herrschaft über sich einräumen, dem Gram über Finsternis, Leid und Kürze des Erdenlebens. 17 ist mit ראיתי אני ein nachdrückliches Entgegenstellen Kohelets zu dem Vorigen gegeben, es tritt wie hier so auch in 18 u. 19 Gott in den Kreis der Reflexion, wieder im Kontrast zu dem gottlosen Reichen. 18. גם ist verbunden mit dem vorigen und will elliptisch sagen: noch mehr ist gut: das Einsehen, dass selbst Reichtum und Besitz, den man trägt (לשאת vgl. 14), den Gott gegeben und Gott zum Genuss und zur Freude erteilt hat, eine Gabe Gottes sei und also bezeichnet werde 19. Diese Erkenntnis Gottes und seiner Gaben zieht vom Gedanken an die Lebenskürze ab und führt zu frohem Dankgefühl gegen Gott. מעניה von ענה antworten, erhören, ein Echo finden (קול ענות Exod.32[18]), „einstimmen".

In **VI.** 1—7 folgt das Schlimmste des Geschicks des Materialismus wenn ihm nämlich der Feind איש נכרי im Kriege erbeutet und aufzehrt. Die Lebhaftigkeit der Darstellung weist auf ein historisches Faktum hin (s. oben). 1. יש, ראיתי und רבה היא lässt nicht an Fiktionen denken. 3. Zu ונאה suppliere man בנים (Herzfeld) ורב שיהיו und in dem Maase das = je mehr, das folgende ו in ונפשו ist korrelativ: desto dass hier eine Steigerung vorhanden, ist auch aus dem Folgenden ersichtlich, eine unnütze Tautologie wäre es, übersetzte man: und wenn viel wären die Tage seiner Jahre (Herzfeld); dem Texte aber gar nicht entsprechend übersetzt Grätz:

ג אִם־יוֹלִיד אִישׁ מֵאָה וְשָׁנִים רַבּוֹת יִחְיֶה
וְרַב | שְׁנֵי־ימָיו וְנַפְשׁוֹ לֹא־
תִשְׂבַּע מִן־הַטּוֹבָה וְגַם־קְבוּרָה לֹא־
הָיְתָה לוֹ אָמַרְתִּי טוֹב מִמֶּנּוּ הַנָּפֶל׃

3. Wenn dieser Mann hundert zeugte, viele Jahre lebte, je mehr dass da wären die Tage seiner Jahre, er desto weniger sich sättigte an diesem Gute, ja wenn nicht einmal ein Begräbnis ihm geworden — o, ich sagte: besser als er ist die Fehlgeburt.

ד כִּי־בַהֶבֶל בָּא וּבַחֹשֶׁךְ יֵלֵךְ וּבַחֹשֶׁךְ שְׁמוֹ
יְכֻסֶּה׃

4. Denn in Nichtigkeit ist sie gekommen, und in Finsternis geht sie ab und in Finsternis wird ihr Name gehüllt bleiben.

ה גַּם־שֶׁמֶשׁ לֹא־רָאָה וְלֹא יָדָע נַחַת לָזֶה
מִזֶּה׃

5. Auch sah sie nicht die Sonne und kannte sie nie. Wohler ist Dieser, als Jenem.

ו וְאִלּוּ חָיָה אֶלֶף שָׁנִים פַּעֲמַיִם וְטוֹבָה
לֹא רָאָה הֲלֹא אֶל־מָקוֹם אֶחָד הַכֹּל
הוֹלֵךְ׃

6. Und hätte er zweimal tausend Jahre gelebt und sein einstiges Gut nicht genossen, wahrlich nach einem und demselben Orte geht alles (es wäre einerlei).

ז כָּל־עֲמַל הָאָדָם לְפִיהוּ וְגַם־הַנֶּפֶשׁ לֹא
תִמָּלֵא׃

7. (Dazu kommt's, wenn) Alle Mühe der Menschen nur für seinen Mund geschieht; selbst sein eigenes Wesen wird nicht davon voll (gesättigt).

„und er gross wäre in seinen Lebenstagen". 5. נִיָּחָה steht statt נַחַת, נחת heisst hier nicht Ruhe, sondern Vergnügen und erinnert an die Mischnaphrase נוח לו לאדם dem ein Komparativ folgt. 6. וְאִלּוּ rabbinische Kürzung von וְאִם לוֹ (vgl. Gen. 23[13]). 7. הכל הולך, ob nicht gelebt (wie der Abortus) oder 2000 Jahre gelebt, es ist einerlei. וטובה לא ראה ist eine Steigerung des in Vers 3 stehenden לא תשבע נפש הטובה wie auch die „2000 Jahre" hier eine Steigerung sind des in Vers 3 geäusserten „langen Lebens". Kohelet sagt: wenn nicht allein nicht gesättigt, selbst nicht einmal das einst besessene und von jenem „fremden Manne" entrissene Gut טובה, von dem VI. 2 die Rede, nicht gesehen oder genossen ראה in einer Ueberfülle von Jahren, wahrlich die Vergleichung mit der Fehlgeburt — sie stimmt. V. 7 ist eine für sich stehende Sentenz, nicht mit dem letzten allein, sondern mit der ganzen Gedankenreihe zusammenhängend, sie sieht aus und klingt wie ein Urteil des Weisen über den habsüchtigen Egoisten, dessen Mühe nur für ihn allein erfolgt, seinem Munde dient; er meint: nicht allein dass Andere von dieser nichts haben, er selbst, wonach er doch eigentlich gestrebt hat, wird auch nicht davon satt.

III. Abschnitt. Cap. 6^{8}—10.

Die widerstreitende Chochma.

Gegen die Krankheit des Staates arbeitet nun der Weise, der Strömung der Zeit entgegengehend (Cap. 6^{8}), „gegen die Lebenden“, denn es sei thöricht, den Augenschein des Seins und der Gewohnheit für besser zu halten als den sich dagegen stemmenden menschlichen Willen (V. 9). Diese Arbeit aber geschehe mit Bedacht und Vorsicht (V. 10 und 11); denn viele harte Konfliktsworte würden die Zustände noch ärger machen, und wozu sich das kurze Leben noch mehr verbittern (V. 12). Der Weise stellt nun seine Ideen denen des sadducäischen Herrschers und der Parteien entgegen. (Cap. 7^{1-9}.) Dort ist das Hauptgewicht gelegt worden auf Aeusserliches und Flüchtiges, hier, beim pharisäischen Weisen, auf das Innerliche, Wesentliche, Bleibende. Daher die Antithesen: Dort Wohlgerüche, hier guter Name; dort Eintritt ins Leben, hier Ausgang aus demselben; dort das Zechhaus, hier das Haus des Ernstes; dort Lust, hier Beschaulichkeit; dort der Druck, hier das liebevolle Herz; dort Anfang ohne Ausblick auf Ende, hier der Sache Ausgang und Folge; dort Hochmut, hier Langmut; dort Zorn, hier Mässigung. Angesichts solcher bösen Zeit liegt eben die Weisheit in der Mässigung, womit die Antithese der Chochma schliesst, um bald die Verbitterung gegen die herrschende Richtung abzuweisen. Sprach Kohelet V. 9: „man solle nicht zürnen“, so fährt er V. 10 fort: „Halte diese Gegenwart nicht für ärger als die Vorzeit“, denn das wäre keine Weisheit; diese liegt vielmehr in dem versöhnlichen Gedanken, dass das Streben nach Besitz und der Materialismus allein wohl zu verachten, nicht aber in Verbindung mit Weisheit, vorausgesetzt, dass letzterer der Vorzug gegeben wird (V. 11 u. 12). Dieser versöhnliche Gedanke, die Zeit nicht zu verachten, sondern es zu versuchen, sie mit der göttlichen Weisheit zu verbinden, findet nun seinen treffenden Ausdruck in den folgenden Sätzen: V. 13: „In der Geschichte walte Gottes Werk, und die Menschen könnten das, was ihnen als von Gott gekrümmt erscheint, nicht ändern.“ V. 14: „Gott habe gute und böse Zeiten geschaffen, mit denen man rechnen müsse, denn gäbe es nur

gute Zeiten, dann würden die Menschen in ihrem Uebermut noch gottloser sein und noch mehr an Gott aussetzen, oder „nach ihm finden". V. 15: „Erfahret es von mir, fährt Kohelet fort: In den Zeiten meines Elends habe ich mich davon überzeugt, dass nur Masshalten etwas tauge, denn ich sah das Unglück des Staates in der Uebertreibung der Gegensätze; da sah ich Fromme, die sich aufrieben in Frömmigkeit (Essäer), dort wieder Frevler, die sich lange behaupteten in ihrer Bosheit (Sadducäer). Dieses führte mich zur positiven Lehre: „Halte Mass, denn das Zuviel ist vom Uebel" (V. 16 u. 17). In der Mitte liegt die Gottesfurcht, diese bewahrt vor Auswüchsen der Frömmigkeit und der Unnatur zügelloser Triebe. Soll ich ihre Träger von mir weisen, sie verachten? (V. 18.) Nein, ich will sie einigen, diese und jene mit der Hand der Weisheit fassen und sie beide zu wahrer Gottesfurcht führen. Jenen, die sich auf ihre Herrschaft und materielle Macht stützen, sage ich (V. 19): „Die Weisheit nützet mehr als Macht", diesen, die sich für überfromm halten, sage ich (V. 20): „es giebt keinen vollkommenen Frommen". Und wenn beide Parteien dir fluchen sollten — und ihr Fanatismus brächte dies zuwege — (V. 21): lasse dich nicht aus der Fassung bringen, denn sonst, wenn du auch fluchst, dann hast du noch mehr Verwünschung selbst von deinen Untergebenen, geschweige denn von Anderen, die weniger nach dir fragen, zu erwarten. Sei Herr deiner selbst, sonst bist du kaum ein Herr über deinen Knecht. Fluchen dir Jene (V. 22), so entschuldige das damit, dass du selber vielleicht früher (ohne Weisheit) auch nicht besser gewesen. — V. 23: Erprobte ich dies Uebel eingebildeter Vollkommenheit nicht an der Weisheit selber? Sagte ich nicht früher (in meiner Verbitterung): ich besässe Weisheit in Fülle, und doch! wie weit war Weisheit fern von mir in jener Zeit (V. 24)! — Es folgt nun der praktische Gegensatz des Weisen zu den Thoren: Nun (V. 25) habe ich mich umgewandt, wirkliche Weisheit und ihr Resultat für's Leben zu erspähen. Was ist das Resultat von dem Bösen der Thorheit? Die Unsittlichkeit, vor der sich der Gute hütet (V. 25—29). Was ist demnach das erste Resultat der Weisheit? Zu Gott und zur göttlichen Gradheit, d. i. Sittlichkeit, zurückzukehren. 2. Mit der Wohlanständigkeit und Zucht verbindet der Weise den Wunsch, weniger der Macht und mehr der Weisheit Geltung zu verschaffen, denn was käme letzterer gleich? Sie verklärt und macht das Angesicht freundlich, während die Macht das Natürliche unnatürlich, das Reine getrübt erscheinen lässt, das Angesicht verändert (Cap. 8^1). Lehre ich aber um dessentwillen sich von der Macht etwa gewaltsam befreien? Im Gegenteil: V. 2: Ich verlange — und dieses mag als 3. Resultat der Weisheit angesehen werden — des „Königs Befehl zu beobachten"; des Weisen Staatstreue lehrt ihn (V. 3), nicht in Angst geraten und sich nicht vor des Königs Grimm zu übereilen, sich mit Bösen nie zu verbinden. Und was den Absolutismus und

die Tyrannei des Machthabers betrifft (V. 4—8), so glaube ich fest an ein göttliches Gericht, welches als ein 4. Resultat, ein Hauptergebnis der Weisheit gilt. — Nun tritt Kohelet öffentlich auf gegen die Unthaten des Machthabers (V. 9 und 10); er spricht ferner über den Grund derselben „weil sie nämlich nicht sofort die Folgen des Bösen schauen, darum thun sie Böses" (V. 11). Allein (V. 12 u. 13) es ist für mich kein Zweifel, dass Gott richtet.

Mit Cap. 8^{14} wendet sich der Verfasser gegen die Essäer, die er im Anschluss an das göttliche Strafgericht auf eine Thorheit verweist, die etwa platzgriffe, wenn sie sehen, dass die Frommen wie Bösewichter behandelt werden, was wohl Manche lebensüberdrüssig zu machen geeignet wäre. Dieses ist הבל, ruft er ihnen zu, hasset um dessentwillen nicht das Leben, lernet von mir (V. 15)! Da ich ein göttliches Strafgericht hoffe, so lobe ich die Freude, aber eine Freude, die die Arbeit begleitet. V. 16: Diese Arbeit ähnle meinem Drange nach Weisheit, auf die ich mein Herz wandte und um derentwillen der Mensch sich keine Ruhe am Tag, und nachts keinen Schlaf gönne. Auch empfehle ich noch (V. 17), in allen irdischen Unternehmungen die Werke Gottes zu sehen, nicht die eigenen, diese als solche zu erkennen, ohne welche Erkenntnis selbst der Weiseste nichts fände. Kohelet hat drei Mittel zur Heilung des Nichtigkeitsdranges hier angegeben: Freude, Arbeit, Gott. Er wendet sich weiter Cap. 9^{1} an die Essäer: Ihr sagt, der Mensch habe keinen freien Willen, weil ich eben schloss, er hätte nicht das Wissen Gottes: „er wüsste ohne Gott nichts, also liegt Alles, Thun und Lassen, Liebe und Hass nur bei Gott, der Mensch bestimmt nichts. V. 2 weiter: Der Menschen Loose, sagt ihr, seien sich aber doch ähnlich, ein gleiches Geschick für den Frommen wie für den Bösen. — V. 3: „Das sei böse, dass kein Ausgleich, und weil keiner, darum sind die Menschen böse, und fragen nichts nach ihrer Zukunft." Was folgt daraus? Innere Verzweiflung, Weltflucht? Nein, sagt Kohelet (V. 4), sprechet nicht so, habet nicht das Auge auf die Toten gerichtet, denn ich sage euch, wer sich mit dem Leben verbindet, hat Vertrauen, בטחון, und Hoffnung auf Gott. „Ich sage euch, dass ein lebender Hund besser ist als ein toter Löwe". Ich sage euch, „dass die Lebenden besser seien als die Toten, denn jene wissen, diese nicht". Ihr meint, die Toten haben mehr Lohn, und darum seid ihr Feinde des Lebens. Ich sage euch: tot ist tot und im Tode ist Vergessenheit (V. 4—6). Ihr sagt, der Mensch müsse Fatalist sein, ihm gehört weder Liebe noch Hass, er hat keinen Willen. Ich sage euch, der Wille wohnt ihnen inne, die Liebe ist — אהבתם im Gegensatz zu oben אהבה — ihre Liebe, ihr ist der Hass, ihr der Eifer. — Im Tode ist freilich alles dahin, auf dieses Leben unter der Sonne kommt es mir an, für dieses will ich euch erziehen. — „So verbinde dich denn mit dem Leben, geh, iss und trink, geniesse dein Leben (V. 7—10), erprobe deine Kraft, denn

du hast einen Willen. Wirke, leiste, schaffe im Leben, denn hier giebt es wohl eine That und ein Resultat, nicht aber in der Unterwelt, wohin du gehst, d. h. worauf du jetzt oft deinen Lebensgang richtest. Dieses predige ich, obgleich ich (V. 11) mich umsah in der Welt und viel Verkehrtes sah: „viel Unrecht und kein Lohn für den Guten", nun ich weiss: „Zeit und Schicksal, das ausgleichende, kommt doch Allen". „Nur kennt der Mensch diese Zeit nicht (V. 12); oft kommt das Schicksal plötzlich". — Es folgt nun die Wiederaufnahme des oben verlassenen Fadens von Weisheit und Macht, welche der Autor Allen widmet und welches um so besser hierher passt, als er von der Zeit und den Geschicken aller Menschen eben geredet. Erfahret es Alle an mir, was der arme und weise Pharisäer leistete und wie man seine Güte lohnte. — Cap. $9^{13}-11$. Diese Gedankenreihe beginnt mit ausdrücklichem Hinweis auf Kohelet selbst: וגדולה הוא אלי, „gross gilt mir diese Weisheit" in Beziehung „zu mir" (V. 13). V. 14—16: die Erzählung von dem armen Weisen, der durch die Weisheit die von einem als gross geltenden König umringte Stadt gerettet hat, und kein Mensch hat seiner gedacht (eine erfundene Parabel, die Kohelets Thätigkeit und Geschick streift). V. 16: Ich aber überzeugte mich: besser als Macht ist Weisheit, obgleich die Worte des armen Weisen nicht gehört wurden. O, sie sollten aber vernommen werden, eher als das Geschrei des Kesilim-Herrschers. Dieser pocht auf seine Kriegswerkzeuge (V. 18), womit er viel des Guten vernichtet, welches die friedliche Weisheit, wie bewiesen, errettet; also ist sie doch besser als Waffen. Dabei meint der Sünder noch, seine Thorheit sei ehrenwerter; nennt er doch seine Thorheit „Weisheit". Er verdreht eben das Wahre (Cap. 10^{1}), wie er „stinkende Fliegen, welche die Kriegserschlagenen wohl umschwärmen, würziges Oel" nennt. Diese absichtliche Verdrehung wird V. 2 mit „rechts und links" bezeichnet. Der Kesil hat eben seinen Sinn links, d. h. auf der entgegengesetzten Seite vom Weisen. Geht es so fort, verliert er sein Herz völlig, und während er früher nur von geringem Vorzug der Thorheit gesprochen und sich ihrer gerühmt, rühmt er sich jetzt ostentativ vor Allen: er sei ein Thor (und will es beweisen). Wodurch? dass er den Weisen anherrscht (V. 4). Der Weise aber sieht bei diesem Anherrschen, dass es sein Herrscher ist, und lernt dulden, den Ort nicht verlassen (Hinweis auf Setahs Vergangenheit, der in der That den Platz verliess), ruhig zu sein, nicht zu reizen. Seht, spricht Kohelet V. 5: ich sah ein Uebel, und bezeichne es nur als einen Irrtum des Machthabers, dass nämlich (V. 6 u. 7) „die Niedrigen hoch und die Hohen niedrig gestellt wurden". Aber wer so handelt, treibt ein gefährliches Spiel (V. 8—10), er gräbt sich eine Grube, d. h. entzieht sich selbst den Boden, stürzt den Zaun ein, trägt die Festungsbausteine ab, spaltet die Hölzer des Baues, woraus ihm allerlei Gefahren erwachsen, und das Eisen, worauf er sich stützt, nämlich die Waffen, sind

(V. 10) nicht scharf, und mag er noch so sehr seine Kräfte und seine Heere aufbieten: siegreicher wird die Chochma sein. Er aber hat keine Einsicht, weiss es nicht, dass die Schlange nicht bisse, wenn sie beschworen, d. h. unschädlich gemacht würde (V. 11), dass es also ein Gewinn wäre für jenen, wenn er dem Manne der Zunge einen Vorzug einräumte. Er thut es aber nicht (V. 12 u. 13), denn kaum öffnet der Chacham den Mund, so will ihn jener mit seiner Thorheit verschlingen, und immer weiter redet er der Bosheit das Wort (V. 14), denn dieser Mensch weiss nicht, was folgen wird, und wer redet denn zu ihm von den Folgen seiner Thaten! Etwa die Kesilim seiner Umgebung? V. 15: Im Gegenteil, diese Thoren und ihr Streben lassen ihn ganz ermatten, so dass er nicht einmal aufrecht in die Stadt zu gehen vermag, d. h. sie raten ihm Genüsse an, wie z. B. viel Trinken, so dass er nicht aufrecht stehen kann. V. 16: „Wehe über solch' bevormundeten König, dessen Fürsten in der Frühe zechen". Dagegen (V. 17) „wie wohl ist einem Lande, dessen König frei, und dessen Fürsten zum Zwecke der Tapferkeit und in der Zeit geniessen"! Was folgt solcher Wirtschaft? Wo die Fürsten schlaff, muss das Staatsgebäude morsch werden (V. 18), das Land zu Grunde gehen. — Wie denn auch nicht? setzt er hinzu (V. 19). Was kümmert sie der Staat? Wenn sie nur scherzen, ihre Weinlaune und ihre Geldgier befriedigen können. — Doch stille, Kohelet, sprich nicht so laut! (V. 20) er besinnt sich nämlich auf sich selbst, hat er doch oben Vorsicht, weise Mässigung sich aufzuerlegen geboten; die Weisheit lehre ja sich selbst bezwingen; auch giebt es so viele Häscher und Spione, die ihm auflauern, und selbst „der Vogel in der Luft könnte den Laut dem Herrscher verraten"! —

Dieser Schlusssatz in dem Abschnitte von der widerstreitenden Chochma ist ein guter Uebergang zu dem Abschnitt von der sammelnden Chochma.

Text:

ח כִּי מַה־יּוֹתֵר לֶחָכָם מִן־הַכְּסִיל מַה־ לָּעָנִי יוֹדֵעַ לַהֲלֹךְ נֶגֶד הַחַיִּים׃

ט טוֹב מַרְאֵה עֵינַיִם מֵהֲלַךְ־נָפֶשׁ גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

י מַה־שֶּׁהָיָה כְּבָר נִקְרָא שְׁמוֹ וְנוֹדָע אֲשֶׁר־הוּא אָדָם וְלֹא־יוּכַל לָדִין עִם שֶׁהַתֹּקֶף מִמֶּנּוּ׃

יא כִּי יֶשׁ־דְּבָרִים הַרְבֵּה מַרְבִּים הָבֶל מַה־ יּוֹתֵר לָאָדָם׃

יב כִּי מִי־יוֹדֵעַ מַה־טּוֹב לָאָדָם בַּחַיִּים מִסְפַּר יְמֵי חַיֵּי הֶבְלוֹ וְיַעֲשֵׂם כַּצֵּל אֲשֶׁר מִי־יַגִּיד לָאָדָם מַה־יִּהְיֶה אַחֲרָיו תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

* שֶׁהַתֹּקֶף Keri.

Uebersetzung:

VI. 8. Nun denn, was hat der Weise voraus vor dem Thoren, was der Arme? — Er weiss anzugehen gegen die Lebenden.

9. Dass besser sei der Schein der Augen, als das Angehen des Willens (dagegen), das ist wohl Eitelkeit und Jagd nach Wind.

10. Was geworden, ist längst schon benannt, und bekannt ist es: Dass er (der Weise) ein (gewöhnlicher) Erdensohn und (daher) nicht rechten kann mit dem, der stärker ist als er.

11. Wenn es viele Worte gäbe, sie würden die Nichtigkeit vermehren. Was brächte es dem Menschen für Vorteil?

12. Denn wer da weiss, was dem Menschen gut ist im Leben, in der Zahl der Tage seines nichtigen Lebens, er sollte selber diese gleich einem Schatten machen? Und doch, wer wird jenem Menschen wohl sagen, was nach ihm sein wird (oder: was später sein soll) unter der Sonne? (wenn nicht der Weise, der da weiss was dem Menschen gut ist).

VI. 8. Es beginnt die Heilung der Schäden durch den Widerstreit gegen die herrschende Richtung, כִּי kann nicht „denn" heissen, da es nicht auf den vorigen Satz, oder nur insofern bezugnimmt, dass der אדם dort dem כסיל hier entspricht, es ist vielmehr כי = sondern, d. i. etwas anderes, was nun, nun denn. מה יותר ist Frage, חכם עני identisch und Gegensatz zu כסיל עשיר, von deren Leben oben die Rede gewesen. Die Präposition נגד im freundlichen Sinne und החיים kann abstrakt (s. Grätz Glossar), aber auch, und hier passender, konkret gefasst werden. 9. הלך נפש ist Wandel des Willens und entspricht dem להלך, der Weise weiss anzugehen mit dem Willen gegen die Lebenden und den herrschenden Augenschein, die ja eitel sind. 10 ist die Fortsetzung: das Widerstreiten gegen die Herrschenden geschehe bedächtig, man nehme die Geschichte der Zeit wie sie einmal liegt, die Gewohnheit mässige: der König wie auch die Herrschenden und was durch sie geworden sind ja genügend beim Namen genannt worden und der gegnerische Weise ist ihnen gegenüber nur ein gewöhnlicher Sterblicher, — auch Knobel denkt bei אדם an אדמה, — der keine Rolle spielt; הוא bezieht sich auf den erwähnten armen Weisen, der nicht streiten kann und der mit seinem Richten und Rechten wohl nichts ausrichten wird gegen den Gewaltigeren. 11. כי יש, denn es giebt, wäre hier zusammenhanglos,

א ז טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב וְיוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם
הִוָּלְדוֹ׃

ב טוֹב לָלֶכֶת אֶל־בֵּית־אֵבֶל מִלֶּכֶת אֶל־בֵּית
מִשְׁתֶּה בַּאֲשֶׁר הוּא סוֹף כָּל־הָאָדָם
וְהַחַי יִתֵּן אֶל־לִבּוֹ׃

ג טוֹב כַּעַס מִשְּׂחוֹק כִּי־בְרַע פָּנִים יִיטַב
לֵב׃

ד לֵב חֲכָמִים בְּבֵית אֵבֶל וְלֵב כְּסִילִים
בְּבֵית שִׂמְחָה׃

ה טוֹב לִשְׁמֹעַ גַּעֲרַת חָכָם מֵאִישׁ שֹׁמֵעַ
שִׁיר כְּסִילִים׃

ו כִּי כְקוֹל הַסִּירִים תַּחַת הַסִּיר כֵּן שְׂחֹק
הַכְּסִיל גַּם־זֶה הָבֶל׃

VII. 1. Besser ein guter Name, als wohlriechend Oel, und der Tag des Todes, als der der Geburt.

2. Besser zu gehen in das Haus der Trauer, als zu gehen in das Haus der Zechgelage, weil jenes das Ende aller Menschen ist, und der Lebende wird es sich zu Herzen nehmen.

3. Besser Gram als Scherz, denn bei trübem Angesichte kann das Herz besser sein.

4. Das Herz der Weisen weilt im Trauerhause, und das des Thoren im Hause der Freude.

5. Besser anzuhören den Verweis des Weisen, als ein Mann (zu sein), der da hört das Lied der Thoren.

6. Denn wie das Geräusch der Dornen unter dem Kessel, so ist der Scherz des Thoren — das ist eben eitel.

---

daher passender: wenn es gäbe viele Worte gegen die Herrschenden: sie würden nicht von Nutzen sein. 12. Die erste Vershälfte begründet das vorige: ein lärmender Widerstreit würde das ohnehin kurze Leben noch mehr kürzen, denn der Gewaltige kann es verkürzen. Nun hat Kohelet oben das Gute in der Erhaltung des Lebens gefunden, also sollte der Weise, der solches weiss, das ohnehin kurze Leben verkürzen, es zu einem Schatten machen, וישנם כצל? Es wäre also Stillschweigen wohl richtiger. Mit אשר folgt aber der Einwand: hiesse dies gegen den Strom arbeiten? nein, es muss Jemand mit der Sprache heraus gegen jenen Gewaltigen, denn wer wird ihn sonst auf die Folgen seines Thuns aufmerksam machen, und wer das Zeitalter lehren, was sein soll, wenn nicht der Weise? גה יהיה אחריו kann also zwiefaches bedeuten: was sein wird und was sein soll. Das schwierige אשר, das hier gar keinen Platz hat, scheint von dem Abschreiber disloziert worden zu sein und passt vortrefflich zwischen יודע (אשר) גיו, nach unserer Uebersetzung.

VII. 1 folgt eben das was sein soll unter der Sonne, der Weise weiss wie der Schlusssatz von Capitel 6 besagt, was gut ist für den Menschen und er stellt hier das טוב positiv als den Gegensatz zu seiner Zeit hin, und das in den 12 folgenden Sätzen. 1. Die Paronomasie שם mit שנין drückt hier den Kontrast des guten Rufs, letzterer hervorgebracht durch das treffliche Wirken, gegen das flüchtige Glänzen nach Aussen aus. Das trefflich vollbrachte Leben zeigt sich am Tage des Todes, daher dieser besser, als der des Geborenwerdens, wo von שם noch keine Spur sein kann. 2 stellt den Ernst hin, aus dem der Lebende etwas für das Herz schöpfen kann, gegenüber der leichtfertigen Prasserei. 3. Der Gram hat eine bessere Seite als die Lust, כעס als Antithese zu שחוק heisst nicht Zorn, sondern Gram, dieser verrät sich nach Aussen in schlechtem Aussehen, רע פנים, wobei aber das Herz gut sein kann, was bei Lust und Scherz selten der Fall sei. 4 ist im Anschluss an ייטב לב von dem Herzen der חכמים die Rede, die eben deshalb das Haus ernster Trauer bevorzugen, weil hier nach 2 und 3 eher Weisheit und Güte gedeihen. 5. גערת strenger Verweis des Weisen, der seine Worte nicht erst wählt um die Wahrheit

כִּי הַשֹּׁחַק יְהוֹלֵל חָכָם וְיַאֲבֵד אֶת־לֵב מַתָּנָה׃ ז

7. Druck bethört den Weisen und vernichtet das (liebende) Herz der Freigebigkeit.

טוֹב אַחֲרִית דָּבָר מֵרֵאשִׁיתוֹ טוֹב אֶרֶךְ־ רוּחַ מִגְּבַהּ רוּחַ׃ ח

8. Besser ist der Ausgang einer Sache als ihr Anfang; besser ein Langmütiger als ein Hochmütiger.

אַל־תְּבַהֵל בְּרוּחֲךָ לִכְעוֹס כִּי כַּעַס בְּחֵיק כְּסִילִים יָנוּחַ׃ ט

9. Sei nicht übereilt in deinem Geiste zu zürnen, denn Zorn ruht im Schosse der Thoren.

אַל־תֹּאמַר מֶה הָיָה שֶׁהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה כִּי לֹא מֵחָכְמָה שָׁאַלְתָּ עַל־זֶה׃ י

10. Sprich nicht, was ist geworden, dass die früheren Tage besser waren als diese? Denn nicht aus Weisheit hast du darnach gefragt.

טוֹבָה חָכְמָה עִם־נַחֲלָה וְיֹתֶר לְרֹאֵי הַשָּׁמֶשׁ׃ יא

11. Gut ist Weisheit mit Besitz und vorzüglich für die, welche die Sonne schauen.

כִּי בְצֵל הַחָכְמָה בְּצֵל הַכֶּסֶף וְיִתְרוֹן דַּעַת הַחָכְמָה תְּחַיֶּה בְּעָלֶיהָ׃ יב

12. Denn im Schatten der Weisheit, wie im Schatten des Geldes (ist gut ruhn), aber der Erkenntnis Vorzug ist: die Weisheit erhält ihren Besitzer am Leben.

רְאֵה אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי מִי יוּכַל לְתַקֵּן אֶת אֲשֶׁר עִוְּתוֹ׃ יג

13. Sieh (in Allem) das Werk Gottes, wer könnte wohl verbessern das was er gekrümmt?

בְּיוֹם טוֹבָה הֱיֵה בְטוֹב וּבְיוֹם רָעָה רְאֵה גַּם אֶת־זֶה לְעֻמַּת־זֶה עָשָׂה הָאֱלֹהִים עַל־דִּבְרַת שֶׁלֹּא יִמְצָא הָאָדָם אַחֲרָיו מְאוּמָה׃ יד

14. Am Tage des Glücks sei fröhlich und am Tage des Unglücks sieh ein: Dass Gott dieses auch geschaffen hat jenem gegenüber, deswegen, damit der Mensch nach ihm gar nichts finde (übermütig aussetze).

---

zu sagen, dagegen singt der Thor und unter שיר ist nicht nur das angenehm, bezaubernd Klingende, sondern auch das zuweilen poetisch Wohlgesetzte der Thorensprache gemeint. Es ist nicht nötig mit Grätz die Lesart מארש שבוע in בשבוע zu emendieren gegen sämtliche Versionen. 6. גם זה הבל, so wie das Prasseln der Dornen eitel ist, so auch שחק הכסיל

7. כי השׁשׁק scheint zu sagen, dass der Scherz des Thoren deshalb zu verachten sei weil er nicht harmlos, sondern mit Druck begleitet ist. לב מתנה ist Antithese zu „jenem Drucke". 8. Die Folgen des vorigen berührend, gelangt er zu dem Urteil, es sei besser das Ende zu beachten als den Beginn und verbindet inbezug auf das lange Erwarten des Endes „Langmut" damit, denkt aber gleich an die Antithese „Hochmut" und schliesst V. 9 passend mit dem Hinweis auf das Zürnen der aufgeblasenen Thoren, vor welchem der Langmütige sich hütet. 10 ist unverkennbar auf die Unzufriedenheit gerichtet, die viele beschleicht im Hinblick auf die widerwärtigen Zustände unter Herrschaft der כסילים: Kohelet meint, das wäre keine חכמה, vielmehr soll die Gegenwart nicht verachtet werden, nur soll ihr Streben verbunden sein mit Weisheit (V. 11 u. 12) und mit der Erkenntnis des Vorzugs der Weisheit, welche auch in den laufenden

טו אֶת־הַכֹּל רָאִיתִי בִּימֵי הֶבְלִי יֵשׁ צַדִּיק אֹבֵד בְּצִדְקוֹ וְיֵשׁ רָשָׁע מַאֲרִיךְ בְּרָעָתוֹ׃

15. Alles dies habe ich eingesehen in den Tagen meiner Nichtigkeit. Es giebt so manchen Frommen, der in seiner Frömmigkeit untergeht, und es giebt so manchen Frevler, der sich lange hält in seiner Schlechtigkeit.

טז אַל־תְּהִי צַדִּיק הַרְבֵּה וְאַל־תִּתְחַכַּם יוֹתֵר לָמָּה תִּשּׁוֹמֵם׃

16. Sei nicht zu viel fromm, und halte dich nicht für übermässig weise. Warum willst du dich aufreiben?

יז אַל־תַּרְשַׁע הַרְבֵּה וְאַל־תְּהִי סָכָל לָמָּה תָמוּת בְּלֹא עִתֶּךָ׃

17. Sei nicht so masslos frevelhaft und sei kein Thor. Warum willst du zur Unzeit sterben?

יח טוֹב אֲשֶׁר תֹּאחֹז בָּזֶה וְגַם־מִזֶּה אַל־תַּנַּח אֶת־יָדֶךָ כִּי־יָרֵא אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת־כֻּלָּם׃

18. Gut ist's, wenn du an dem Einen festhältst und auch von dem Andern die Hand nicht lässest. Denn der Gottesfürchtige geht mit Allen (leitet Alle) zur Mässigung.

יט הַחָכְמָה תָּעֹז לֶחָכָם מֵעֲשָׂרָה שַׁלִּיטִים אֲשֶׁר הָיוּ בָּעִיר׃

19. Die Weisheit verleiht mehr Macht als zehn Herrscher, die in der Stadt waren. (So lehre ich die Einen.)

Sätzen die erste Stelle einnimmt. Ausserdem soll, wenn wirklich schlechte Zeiten wären, der Gedanke „die Geschichte sei מעשה האלהים von Gott vorhergesehen, und der Mensch in seiner Unzulänglichkeit müsse sich Gott fügen", die Menschen durchdringen. 13 u. 14 sind sonach auch Entgegnung auf die obige Frage der Unzufriedenen (V. 10). "על דברת ש in V. 14 heisst deswegen dass, nicht wie oben als Substantiv in Verbindung mit einem Genitiv. אחריו bezieht sich auf Gott, der die Gegensätze im Interesse der sittlichen Veredlung des Menschen geschaffen; gäbe es nur gute Tage, dann würden die Menschen übermütig und würden noch mehr an Gott aussetzen d. h. Gott noch mehr verlästern.

15 besagt: ich habe dies Sichmässigen als richtig erkannt; בימי הבלי ist die eitle Gegenwart gemeint, daher יש יש. 16 ist gerichtet gegen צדיק אובד בצדקו, also gegen den sich in Frömmigkeit zugrunde richtenden Essäer, der sich zugleich für den חכם im Superlativ hält, ihn frägt er, למה תשומם: warum willst du zur שממה Wüste werden (zum Ruin gelangen), was an Jesajas erinnert: „nicht zur Wüste schuf Gott die Welt." 17 steht wieder in Relation zu ב' ברוך: da ist wieder סכל und רשע identisch, אל תרשע הרבה kann nicht heissen: frevle nicht zu viel, denn auch ein wenig Frevel ist nicht gut, sondern Kohelet sagt zu dem, der immer fortfährt ברוך im Frevel, dass er es genug sein lasse, nicht so viel Frevel häufe, למה תמות בלא עתך heisst so viel als: warum soll Gott dich züchtigen, ausrotten: כרת (Grätz) hat diese Bedeutung: sterben vor der Zeit. 18 kann nicht heissen, es ist gut an diesem בזה festzuhalten und auch an jenem Uebel, das kann der Warner vor solchem nicht empfehlen, sondern er will, dass man die צדיקים und רשעים nicht von sich weise, sondern mit Allen את כלם auszukommen suche, nämlich dadurch, dass man sie an der Hand fasse und leite durch Weisheit, und Kohelet weist den Weg dieses Unterrichts, indem er die Herrschenden (V. 19) die Weisheit höher schätzen lehrt, als die

כִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה־ כ
טּוֹב וְלֹא יֶחֱטָא׃

גַּם לְכָל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר יְדַבְּרוּ אַל־תִּתֵּן כא
לִבֶּךָ אֲשֶׁר לֹא־תִשְׁמַע אֶת־עַבְדְּךָ
מְקַלְלֶךָ׃

כִּי גַם־פְּעָמִים רַבּוֹת יָדַע לִבֶּךָ אֲשֶׁר כב
גַּם־אַתָּה* קִלַּלְתָּ אֲחֵרִים׃

כָּל־זֶה נִסִּיתִי בַחָכְמָה אָמַרְתִּי אֶחְכָּמָה כג
וְהִיא רְחוֹקָה מִמֶּנִּי׃

רָחוֹק מַה־שֶּׁהָיָה וְעָמֹק עָמֹק מִי כד
יִמְצָאֶנּוּ׃

סַבּוֹתִי אֲנִי וְלִבִּי לָדַעַת וְלָתוּר וּבַקֵּשׁ כה
חָכְמָה וְחֶשְׁבּוֹן וְלָדַעַת רֶשַׁע כְּסָל
וְהַסְּכְלוּת הוֹלֵלוֹת׃

* אַתָּה Keri.

20. (Dann die Andern): Denn der Mensch ist nicht so fromm auf Erden, dass er stets das Gute thäte und nicht sündigte.

21. Auch alle Worte, welche Jene sprechen, nimm dir nicht zu Herzen, damit du nicht deinen Sklaven dich schmähen hörest.

22. Denn auch viele mal — es weiss es dein Herz — war es wohl der Fall, dass auch du Andre geschmäht hast.

23. Alles dieses habe ich mit der Weisheit (selber) erprobt. Ich sagte einst (oben), ich sei weise (vollendet), aber sie (die Weisheit) war fern von mir.

24. Fern liegt (nun) das was gewesen — und was tief, zu tief liegt, wer kann es finden?

25. Nun wandte ich mich um, um mein Herz zu erkennen, zu forschen und zu suchen Weisheit und ihr Ergebnis, und zu erkennen den Frevel der Thorheit und der Thorheit Tollheit.

Macht. שלים ist Gewalt-Machthaber; עשרה ist allgemeine Zahl, wie 1. Sam. 1⁸: „Bin ich dir nicht besser als zehn Söhne"; man braucht nicht mit Grätz an „Decurionen des municipalen Senats in Rom" zu denken; Kohelet braucht die Zahlen, wie es ihm gerade in den Mund kommt, so „der dreifache Faden", so „gieb ein Teil den 7 und auch 8". V. 20 ist wieder Unterricht für die übermässigen Frommen: sich nicht für vollkommen zu halten. 21 גם leitet eine fernere Mässigungsregel ein. „Damit du nicht hörst", עבדך יקללך heisst: wenn du wohl auf das schlechte Gerede Anderer gegen dich eingehst, so wirst du masslos werden, dich vom Zorn hinreissen lassen, die Herrschaft über dich verlieren und sie auch nicht üben können gegen deinen Knecht. Deiner Gereiztheit wird sein Fluch folgen. 22 giebt nicht einen Entschuldigungsgrund für die Flüche Anderer, sondern lehrt Nachsicht gegen sie mit dem Hinweis darauf, dass du auch oft so gewesen. ידע לבך ist ein eingeschobener Satz. 23 כל זה ist eine Beziehung zu dem gerügten Fehler der Masslosigkeit, Kohelet wirft sich vor einmal mit seiner Weisheit selber in diesen Fehler verfallen zu sein, rühmte er doch oben seine Weisheit, die grösser sei als alle vor ihm in Jerusalem. Jetzt lehrte er, nein, sie sei in ihrer Vollkommenheit ihm fern und (24), dass dieser einstige Fehler ihm jetzt fernliege; רחוק עמק ist Grund dafür, dass es ein Fehler sei, sich für vollkommen weise zu halten, denn das Tiefe kann ein Sterblicher nicht finden. 25—29 redet die der Thorheit widerstrebende Chochma über das erste praktische Resultat, das sie gefunden; fünfmal figuriert hier das „Finden" מצא was ein „Suchen" voraussetzt. 25 ובקש חכמה וחשבון heisst ein Suchen nach Weisheit mit ihrem Ergebnis, dem gegenüber steht als Ergebnis des Gegenteils רשע כסל das Schlechte der Thorheit, derselben die toll macht, denn ausserdem, dass sie הוללות

כו וּמוֹצֵא אֲנִי מַר מִמָּוֶת אֶת־הָאִשָּׁה
אֲשֶׁר־הִיא מְצוֹדִים וְחֶרְמִים לִבָּהּ
אֲסוּרִים יָדֶיהָ טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
יִמָּלֵט מִמֶּנָּה וְחוֹטֵא יִלָּכֵד בָּהּ׃

כז רְאֵה זֶה מָצָאתִי אָמְרָה קֹהֶלֶת אַחַת
לְאַחַת לִמְצֹא חֶשְׁבּוֹן׃

כח אֲשֶׁר עוֹד־בִּקְשָׁה נַפְשִׁי וְלֹא מָצָאתִי
אָדָם אֶחָד מֵאֶלֶף מָצָאתִי וְאִשָּׁה
בְּכָל־אֵלֶּה לֹא מָצָאתִי׃

כט לְבַד רְאֵה־זֶה מָצָאתִי אֲשֶׁר עָשָׂה
הָאֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם יָשָׁר וְהֵמָּה
בִּקְשׁוּ חִשְׁבֹנוֹת רַבִּים׃

א ח מִי כְהֶחָכָם וּמִי יוֹדֵעַ פֶּשֶׁר דָּבָר חָכְמַת
אָדָם תָּאִיר פָּנָיו וְעֹז פָּנָיו יְשֻׁנֶּא*׃

* א׳ במקום ה׳

26. Und ich finde bitterer als den Tod das Weib, dessen Herz Netze und Schlingen und dessen Hände Fesseln sind; der vor Gott Gute wird vor ihr gerettet, und der Sünder wird durch sie verstrickt.

27. Siehe, dieses habe ich gefunden — sprach Kohelet — eins zum andern fügend findet man solch ein Ergebnis.

28. Was meine Seele weiter suchte und ich nicht fand: Einen (biedern) Mann fand ich unter Tausenden, aber ein (biederes) Weib fand ich unter allen Diesen nicht.

29. Ausserdem siehe, fand ich dieses: dass Gott den Menschen (von Natur) gerade geschaffen, sie aber (die Menschen) suchten viele Künsteleien (um das Naturgemässe zu entstellen).

VIII. 1. Wer ist wie der Weise, und wer versteht die Lösung einer Sache? Die Weisheit des Menschen erleuchtet sein Angesicht und durch (die ihr trotzende) Macht wird sein Angesicht verändert.

Geistestaumel schafft und die Denkkraft lähmt, haftet ihr als Folge an רֶשַׁע ein Frevel: die Unsittlichkeit. חֶשְׁבּוֹן ist nicht wie LXX ψῆφος (vulg. ratio), sondern, wie in der Mischna: Rechnung, Summa, das Facit; חֶשְׁבּוֹן in V. 29 dagegen bedeutet Ränke (vgl. II. Chr. 26[15]). 26. וּמוֹצֵא ist analog den Verbis ל״ה punktiert, ähnlich וּמוֹטֵא (8[12], 9[18]). 27 אמרה קהלת ist Textkorruption für אָמַר הַקֹּהֶלֶת; merkwürdigerweise ist auch in Cap. 12[8] bei אָמַר קֹהֶלֶת (קוהלת plene mit ו) eine Textkorruption wahrzunehmen. (Mit grossem Zwange liesse sich hier אמרה mit dem bösen Weibe verbinden, etwa so: siehe diesen (Sünder) habe ich gefunden, sagt sie, o Kohelet). אחת einmal oder eins, eine Erfahrung zur andern gefügt, führt zu solchem Facit. 28. אדם für איש ist griechische Form; aus dem Zusammenhang ergiebt sich, dass hier von sittlichen Charakteren die Rede ist, בִּקְשָׁה ohne Dagesch (Gesen. Lhrgbd. 316). 29 ist als Erklärung der Unsittlichkeit das Verdrehen der Natur, des natürlich Geraden, gegeben. והמה bezog Grätz auf die Weiber, das ist unrichtig, denn auch die Weiber hat Gott gerade geschaffen; האדם ist hier nicht איש, sondern das ganze Genus der Menschen; vielmehr bezieht sich והמה auf alle die Tausende die Kohelet durchsucht hat, also auf אֵלֶּה im vorigen Vers.

VIII. 1. Der Uebergang zu dem für das praktische Leben notwendige Bevorzugen der Weisheit vor Macht, welches als 2tes חשבון, Klugheitsresultat gilt, schliesst

ב אֲנִי פִּי־מֶלֶךְ שְׁמוֹר וְעַל דִּבְרַת שְׁבוּעַת אֱלֹהִים׃

2. Ich (rate): des Königs Befehl beobachte, auch eingedenk des Wortes: Eid Gottes (knüpft dich an ihn).

ג אַל־תִּבָּהֵל מִפָּנָיו תֵּלֵךְ אַל־תַּעֲמֹד בְּדָבָר רָע כִּי כָּל־אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַעֲשֶׂה׃

3. Sei nicht übereilt, wenn du vor seinem Zorn dahingehst, stehe nicht bei einer bösen Sache! Denn alles was er will, wird er thun.

ד בַּאֲשֶׁר דְּבַר־מֶלֶךְ שִׁלְטוֹן וּמִי יֹאמַר־לוֹ מַה־תַּעֲשֶׂה׃

4. Weil das Wort des Königs Macht ist, und wer darf ihm sagen: Was thust du?

ה שׁוֹמֵר מִצְוָה לֹא יֵדַע דָּבָר רָע וְעֵת וּמִשְׁפָּט יֵדַע לֵב חָכָם׃

5. Wer (dessen) Befehl beachtet, wird nicht Böses erfahren. Und — Zeit und Gericht kennt des Weisen Herz.

ו כִּי לְכָל־חֵפֶץ יֵשׁ עֵת וּמִשְׁפָּט כִּי־רָעַת הָאָדָם רַבָּה עָלָיו׃

6. Denn für jede Sache ist eine Zeit und ein Gericht, wenn das Böse des Menschen schwer auf ihm lastet.

ז כִּי־אֵינֶנּוּ יֹדֵעַ מַה־שֶּׁיִּהְיֶה כִּי כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה מִי יַגִּיד לוֹ׃

7. Wenn auch dieser nicht wissen mag was sein wird, denn wie es sein wird — wer verkündet es ihm? (das Strafgericht).

---

sich passend an den Grund der Unanständigkeit an. Ist diese eine Verdrehung, willkürliche Veränderung der göttlichen Natur, so ist die Gewalt, der Thorheit Ergebnis, auch eine Entstellung des edlen, das göttliche Gepräge tragenden Angesichts: Trotz, Frechheit verzerren es, Weisheit dagegen lässt es desto lichtvoller erstrahlen. ועז פניו יְשֻׁנֶּא anstatt יְשַׁנֶּה, ein antithetischer Parallelismus, dem חכם steht der עֹז gegenüber, wer aber ist עֹז in dieser Zeit? Der, der עֹז, Gewalt und Hoheit besitzt, daher der Uebergang zu מֶלֶךְ. יְשֻׁנָּא „gehasst" zu übersetzen wie Grätz, oder verdoppelt wie Ewald, ist unstatthaft; שִׁנָּה im Piel heisst „verändern" (richtig Knobel). Auflösung = פֵּשֶׁר (vgl. מים פושרים, „lösendes, laues, klares Wasser", oft im Talmud). 2 schliesst den Rat des Verhaltens gegen die Macht an. Das אני, ich, ist elliptisch und bezieht sich, wie Herzfeld richtig erkennt, auf die ob. Frage מי כְּהֶחָכָם = אני ולכן אני חכם מצוך, nicht aber nur weil ich der חכם, sondern „weil es Gott verordnet hat" ועל דברת stat. constr. s. oben. Königstreue ist ein Eid Gottes, d. i. gegen Gott, Anrufung Gottes als Zeugen bei dem dem Regenten geleisteten Unterthaneneid (s. Knobel). Es erinnert an das Gotteswort Exod. 22[10] שבועת ה' beim Richter, der hier אלהים genannt wird (ibid. 8): vgl. Deut. 17[15], 2 Sam. 21[7], 1. Reg. 2[43]. Kara hat, wenn auch in anderer Auslegung, hier auch an Deut. 29[11], באלתו gedacht, Gott hat vereidigt auf seinen Bund, also auch auf das „Uebersichsetzen des Königs". (Deut. 17). 3 übersetzen wir im Zusammenhange mit V. 1 u. 4. פניו, Zorn. 4. Das Herrscherwort ist שלטון, eine unumschränkte Macht. 5 ist bei מצוה an den König zu denken, מצות המלך, aber was seine Tyrannei betrifft, so kommt die Zeit für משפט, das ist ganz sicher, wenn (V. 6) die Bosheit auf dem Menschen zu schwer lastet oder wenn sein Böses ihn schwer belastet. Richtiger ist das Erstere wegen Zusammenhangs mit V. 7: Die Bosheit jenes Menschen geht vor sich, weil er nicht nach Strafe frägt, nicht an die Folgen denkt, und bei seinem Absolutismus wagt es Keiner, ihn darauf aufmerksam zu machen. (Ueber כִּי s. oben.)

ח אֵין אָדָם שַׁלִּיט בְּרוּחַ לְכְלוֹא אֶת־הָרוּחַ
וְאֵין שִׁלְטוֹן בְּיוֹם הַמָּוֶת וְאֵין מִשְׁלַחַת
בַּמִּלְחָמָה וְלֹא־יְמַלֵּט רֶשַׁע אֶת־
בְּעָלָיו׃

8. Kein Mensch ist Herr über den Geist, aufzuhalten den Geist und keine Macht gilt am Tage des Todes und kein Entgehen ist im Kriege und nicht retten wird der Frevel seinen Eigner.

ט אֶת־כָּל־זֶה רָאִיתִי וְנָתוֹן אֶת־לִבִּי לְכָל־
מַעֲשֶׂה אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
עֵת אֲשֶׁר שָׁלַט הָאָדָם בְּאָדָם לְרַע
לוֹ׃

9. Alles dies habe ich gesehen und mein Herz hingegeben aller Geschichte, die sich zuträgt unter der Sonne. O es ist eine Zeit, in der ein Mensch über den Andern herrscht um ihm Böses zu thun.

י וּבְכֵן רָאִיתִי רְשָׁעִים קְבֻרִים וָבָאוּ
וּמִמְּקוֹם קָדוֹשׁ יֵהָלְכוּ וְיִשְׁתַּכְּחוּ
בָּעִיר אֲשֶׁר כֵּן־עָשׂוּ גַּם־זֶה הָבֶל׃

10. Und so sah ich auch Frevler ehrenvoll begraben werden und gekommen sind (nach der Stadt), aber aus dem Orte des Heiligen wieder fortgegangen und in der Stadt vergessen sind die, die redlich gehandelt — dies ist aber auch nichtig.

יא אֲשֶׁר אֵין־נַעֲשָׂה פִּתְגָם מַעֲשֵׂה הָרָעָה
מְהֵרָה עַל־כֵּן מָלֵא לֵב בְּנֵי־הָאָדָם
בָּהֶם לַעֲשׂוֹת רָע׃

11. Weil der Rechtspruch über die That des Bösen nicht schnell erfolgt, daher ist voll das Herz der Menschenkinder in ihnen um Böses zu thun.

---

8. Und doch schreitet sein Verhängnis sicher heran. שַׁלִּיט בְּרוּחַ, herrschen kann jener wohl über andere, aber nicht über den Geist, wenn beschlossen ist, dass er ihn verlasse. לִכְלוֹא = verwehren (vgl. כִּלְאָם Num. 11[20]). מִשְׁלַחַת Entsenden, entrinnen, nicht Sendung oder Gesandtschaft. 9. עֵת אֲשֶׁר שָׁלַט ist die Zeit Kohelets und V. 9 erläutert V. 6, wo die Rede von der Bosheit des Menschen, die so überhand genommen. 10. Fortsetzung, dass die Redlichen בְּנֵי כֵן עָשׂוּ אֲשֶׁר die Stelle des קָדוֹשׁ, d. i. Jerusalem verlassen mussten, wohin sie, um drin zu wirken, gekommen waren, — es spricht Kohelet aus Erfahrung — רְשָׁעִים קְבֻרִים וּבָאוּ Frevler begraben und gekommen (oder untergegangen) giebt keinen Sinn; fortgehen ist הָלַךְ. kommen בּוֹא; auch hier ist entschieden vom Vorherrschen des Unrechts die Rede und der Nachsatz eine Antithese zum Vordersatz. Kohelet, dünkt mich, will sagen: Böse wurden ehrenvoll begraben; aber die Redlichen, die nach Jerusalem gekommen waren, wurden verjagt, mussten auswandern und wurden an der Stätte ihrer Wirksamkeit vergessen, וְיִשְׁתַּכְּחוּ steht in naher Beziehung zu יֵהָלְכוּ und וּבָאוּ und beide wieder mit אֲשֶׁר כֵּן עָשׂוּ sind Prädikate zu וּמִמְּקוֹם קָדוֹשׁ. Wohl steht auf וּבָאוּ ein trennendes Tonzeichen, aber Vokalisation und Accentuation sind erst nach Abschluss des Talmud, wohl erst im 7. Jahrhundert den heiligen Schriften angefügt worden. Nach dieser Erklärung sind alle Schwierigkeiten, sowohl des Wortsinns als auch des Zusammenhangs gehoben. Schön ist auch der Gegensatz von Begraben- und Vergessenwerden; das Grab erinnert noch an den Lebenden, während die sich um die Stadt bemüht haben, nicht nur nicht ein Grab darin haben, dass man ihrer gedenken könnte, sie sind völlig vergessen. Aber גַּם זֶה הָבֶל — die Vergeltung folgt doch! — 11. Nur weil sie zögert, deshalb die Fülle des Bösen.

יב אֲשֶׁר חֹטֶא עֹשֶׂה רַע מְאַת וּמַאֲרִיךְ לוֹ כִּי גַּם־יוֹדֵעַ אָנִי אֲשֶׁר יִהְיֶה־טּוֹב לְיִרְאֵי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יִרְאוּ מִלְּפָנָיו׃

12. Wenn aber ein Sünder hundertmal Böses thut? Nun, Gott sieht ihm lange nach — denn wohl weiss ich, dass es gut ergehen werde den Gottesfürchtigen, die stets vor ihm (sein Strafgericht) fürchten werden.

יג וְטוֹב לֹא־יִהְיֶה לָרָשָׁע וְלֹא־יַאֲרִיךְ יָמִים כַּצֵּל אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ יָרֵא מִלִּפְנֵי אֱלֹהִים׃

13. Aber gut wird es nicht ergehen dem Frevler, und nicht länger währen seine Tage als der Schatten, weil er vor Gott nicht fürchtet.

יד יֶשׁ־הֶבֶל אֲשֶׁר נַעֲשָׂה עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר | יֵשׁ צַדִּיקִים אֲשֶׁר מַגִּיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הָרְשָׁעִים וְיֵשׁ רְשָׁעִים שֶׁמַּגִּיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הַצַּדִּיקִים אָמַרְתִּי שֶׁגַּם־זֶה הָבֶל׃

14. Da giebt es ein Nichtigkeitsstreben, das sich vollzieht auf der Erde, weil es Fromme giebt denen es zukommt, wie es das Thun der Frevler verdiente, und weil es Frevler giebt, denen es ergeht, wie es das Thun der Frommen erforderte — ich sprach, dass auch dieses (Nichtigkeitsstreben) nichtig sei.

טו וְשִׁבַּחְתִּי אֲנִי אֶת־הַשִּׂמְחָה אֲשֶׁר אֵין־ טוֹב לָאָדָם תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כִּי אִם־ לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׂמֹחַ וְהוּא יִלְוֶנּוּ בַּעֲמָלוֹ יְמֵי חַיָּיו אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

15. Und ich lobte die Freude, denn es giebt für den Menschen unter der Sonne nichts Besseres, als zu essen und zu trinken und sich zu freuen, nur dass er es verbinde mit seiner Mühe in den Tagen seines Lebens, die ihm Gott gegeben unter der Sonne.

טז כַּאֲשֶׁר נָתַתִּי אֶת־לִבִּי לָדַעַת חָכְמָה וְלִרְאוֹת אֶת־הָעִנְיָן אֲשֶׁר נַעֲשָׂה עַל־ הָאָרֶץ כִּי גַם בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה שֵׁנָה בְּעֵינָיו אֵינֶנּוּ רֹאֶה׃

16. So wie ich mein Herz hingab zu erkennen Weisheit und zu betrachten die Beschäftigung, die vollführt wird auf der Erde, so dass wie am Tage so in der Nacht man keinen Schlaf in den Augen gewahrt.

---

12. ומאריך, Gott verlängert die Zeit in seiner Nachsicht und Geduld mit dem חוטא, und mag er מאת (Raschi שנה) = מאה פעמים (Ibn Esra) sich nicht anders als böse zeigen — so wie ich weiss, dass der Fromme ein Guthaben hat — so (13) weiss ich das Gegenteil beim רשע. 14. הבל אשר נעשה, ein Geschehen von הבל kann nicht anderes bedeuten, als dass ein Streben nach Nichtigkeit im Leben wahrzunehmen ist, אשר, weil es den Frommen unverdient böse ergeht, und umgekehrt. Dieser Nichtigkeitsdrang ist sonach Folge der Verbitterung über die ungleich verteilten Lose, und zeigte sich bei den weltflüchtigen Essäern „נעשה" als ein wirkliches Geschehen auf Erden, das aber geisselt Kohelet eben als nichtig, und indem er es thut, lobt er den Drang zur Freude, freilich nicht nach der thörichten Art der Sadducäer, sondern (V. 15) in der Verbindung mit der Arbeit: והוא ילוֶנו בעמלו. V. 16 ist die

יז וְרָאִיתִי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי לֹא
יוּכַל הָאָדָם לִמְצוֹא אֶת־הַמַּעֲשֶׂה
אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת־הַשָּׁמֶשׁ בְּשֶׁל אֲשֶׁר
יַעֲמֹל הָאָדָם לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמְצָא וְגַם
אִם־יֹאמַר הֶחָכָם לָדַעַת לֹא יוּכַל
לִמְצֹא׃

17. Und ich sah, Alles (auch menschliches Schaffen) ist ein Werk Gottes, denn der Mensch kann nicht finden das Werk, das da geschieht unter der Sonne, an welchem, so viel sich auch der Mensch mühte, zu suchen, er (ohne Gott) nichts finden wird, und meint auch der Weise es zu erkennen: er kann es doch nicht finden.

א ח כִּי אֶת־כָּל־זֶה נָתַתִּי אֶל־לִבִּי וְלָבֵר
אֶת־כָּל־זֶה אֲשֶׁר הַצַּדִּיקִים וְהַחֲכָמִים
וְעַבְדֵיהֶם בְּיַד הָאֱלֹהִים גַּם־אַהֲבָה
גַּם־שִׂנְאָה אֵין יוֹדֵעַ הָאָדָם הַכֹּל
לְפָנֵיהֶם׃

IX. 1. Denn alles dieses nahm ich mir zu Herzen, auch um zu erläutern alles Folgende: „dass die Frommen und Weisen und ihre Thaten in Gottes Hand seien, auch Liebe und Hass kenne der Mensch nicht, Alles sei vor ihnen her (bestimmt)."

ב הַכֹּל כַּאֲשֶׁר לַכֹּל מִקְרֶה אֶחָד לַצַּדִּיק
וְלָרָשָׁע לַטּוֹב וְלַטָּהוֹר וְלַטָּמֵא וְלַזֹּבֵחַ
וְלָאֲשֶׁר אֵינֶנּוּ זֹבֵחַ כַּטּוֹב כַּחוֹטֵא
הַנִּשְׁבָּע כַּאֲשֶׁר שֹׁבֵעָה יָרֵא׃

2. „Dass Allen ja Allen ein Gleiches werde, ein Geschick für den Frommen und den Bösen, den Guten und Reinen und den Unreinen, den Opfernden und den Nichtopfernden; wie der Gute so der Sünder, wer schwört, wie der, der den Schwur scheut."

Arbeit, die notwendig zur Freude, näher bezeichnet, als eine rastlose, wie ich sie aufgewandt, um den Forschertrieb zu befriedigen. 17 aber: in Allem erblicke man Gottes Werk, denn die noch so emsige Arbeit des Menschen ohne Gott führt zu Nichts, wie auch der Weise, auf den ich (16) hinwies, bei allem Fleiss, ohne Gott, zu keiner wahren Erkenntnis gelangt, er sagt: selbst in der Menschenthat erblicke man Gottes Wirken. Das sind drei Heilmittel gegen Weltflucht und Nichtigkeitsdrang: Freude, Arbeit, Gott. וראיתי את כל מעשה האלהים stände ganz ausser allem Zusammenhang, läse man nicht כל getrennt von מעשה: ich sah Alles oder in und mit Allem, hier ist das griechische ἐπί = את wohl angebracht,

IX. 1. כי את זה beweist, dass das Folgende sich dem vorigen anschliesst; dieses alles nahm ich mir zu Herzen, aber auch, um daran anknüpfend das Folgende zu erläutern: ולבור את כל זה, — der Mensch vermag nichts ohne Gott, also liegt alles an Gott, auch עבדיהם (aram. Form) That (vgl. מעבד Hiob 34[25]), wie Liebe und Hass, dem Menschen fehlt der Wille, alles ist בפניהם d. h. prädestiniert. So redet der fatalistische Essäer. 2. Ferner ist auch die Unzufriedenheit über das Geschick, welches doch erst recht in Gottes Hand allein liegt, zu erklären, der Fatalismus geht mit der Willenlosigkeit Hand in Hand und schliesslich verfällt er in Ueberdruss, weil ja ein Geschick der Böse mit dem Guten teilt. 3. זה רע בכל, das ist die Sprache der Lebensüberdrüssigen: hier unter der Sonne ist Alles schlecht, sowohl אשר נעשה תחת השמש, als auch das was zukommt, בקרה, das Herz und seine Thorheit, als auch der Ausblick in die Zukunft: ואחריו אל המתים, und was nachher kommt, ist: zu den Toten, d. h. gewährt auch keinen Lichtblick. Daher ist dieses Leben zu verachten, so meint der finstere, pessimistische Essäer. Alles ist die Auseinandersetzung, von der V. 1 geredet: ולבור את זה und erinnert an das

ג זֶה רָע בְּכָל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כִּי־מִקְרֶה אֶחָד לַכֹּל וְגַם לֵב בְּנֵי־הָאָדָם מָלֵא־רָע וְהוֹלֵלוֹת בְּלִבָּם בְּחַיֵּיהֶם וְאַחֲרָיו אֶל־הַמֵּתִים׃

3. „Dieses sei böse an Allem, was unter der Sonne geschieht, dass ein Begegnis Alle treffe, und dass auch (allgemein) das Herz der Menschenkinder voll sei des Bösen und Tollheit in ihrem Innern, in ihrem Leben; und was nachher kommt — ist: zu den Toten.“ (Daher also die Weltflucht!)

ד כִּי־מִי אֲשֶׁר יְחֻבַּר* אֶל כָּל־הַחַיִּים יֵשׁ בִּטָּחוֹן כִּי־לֶכֶלֶב חַי הוּא טוֹב מִן־הָאַרְיֵה הַמֵּת׃

4. Nun denn, wer verbunden ist allen Lebenden, der hat sicheres Vertrauen, denn selbst einem lebenden Hunde ist wohler als einem toten Löwen.

ה כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה וְאֵין־עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זִכְרָם׃

5. Denn die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, die Toten aber wissen nichts, auch haben sie fürder keinen Lohn (hienieden), denn vergessen ist ihr Andenken.

ו גַּם אַהֲבָתָם גַּם־שִׂנְאָתָם גַּם־קִנְאָתָם כְּבָר אָבָדָה וְחֵלֶק אֵין־לָהֶם עוֹד לְעוֹלָם בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

6. Auch ihre Liebe, auch ihr Hass, auch ihr Eifer ist dann dahin (jetzt im Leben haben sie es) und einen Teil haben sie dann nicht an der Welt, an Allem was geschieht unter der Sonne.

ז לֵךְ אֱכֹל בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ וּשְׁתֵה בְלֵב־טוֹב יֵינֶךָ כִּי כְבָר רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת־מַעֲשֶׂיךָ׃

7. Gehe (daher ab von der Weltflucht), iss mit Freude dein Brot, und trink mit frohem Herzen deinen Wein, denn längst schon hatte Gott Wohlgefallen an deinem Thun (er liess deinem Säen die Ernte folgen).

* יְחֻבַּר Keri.

Gerede der tierischen Menschen oben im Monologe Kohelets. 4 u. 5 ist der Widerstreit der Chochma gegen die Weltflucht, wer verbunden ist יְחֻבַּר (Keri) dem Leben und den Lebenden, hat בִּטָּחוֹן Sicherheit, Vertrauen, Hoffnung, und selbst der כֶּלֶב חַי ist mehr als der אַרְיֵה מֵת. Auch hat (5) der Lebende דַּעַת, was den Toten abgeht, auch Lohn und Geltung einigermassen, das Liebesäugeln mit dem Tode taugt nichts. 6. Hier haben die Menschen Liebe und Hass, אהבתם ושנאתם, auch freien Willen zu eifern קנאתם, nicht wie oben behauptet wurde, sie hätten es nicht, dort im Tode haben sie es nicht; hier ist Teilnahme an den Geschehnissen, dort ist's auch damit aus. So führt Kohelet seinen Widerstreit gegen den Pessimismus der Essäer und giebt nun in seinem Sinne positive Lehren fürs Leben. 7. לֵךְ Gehe fort von deinem Eitelkeitsdrang und sei lebensfroh. Hier ist eine Zusammenfassung von den obigen Heilmitteln gegen den Pessimismus gegeben שמחה, בטחון, האלהים, Geniesse von deiner That, die Gott gewürdigt. 8. Reinheit und Gesundheit sind zur Behaglichkeit

ח בְּכָל־עֵת יִהְיוּ בְגָדֶיךָ לְבָנִים וְשֶׁמֶן עַל־רֹאשְׁךָ אַל־יֶחְסָר׃

8. Zu jeder Zeit seien deine Kleider weiss, und Oel auf deinem Haupte fehle nimmer.

ט רְאֵה חַיִּים עִם־אִשָּׁה אֲשֶׁר־אָהַבְתָּ כָּל־יְמֵי חַיֵּי הֶבְלֶךָ אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כָּל יְמֵי הֶבְלֶךָ כִּי הוּא חֶלְקְךָ בַּחַיִּים וּבַעֲמָלְךָ אֲשֶׁר־אַתָּה עָמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

9. Siehe (geniesse) Leben mit dem Weibe, das du liebst alle Tage deines eitlen Lebens, welches Er dir gab unter der Sonne, alle Tage deiner Nichtigkeit, denn das ist dein Anteil am Leben und an deiner Mühe, womit du dich mühst unter der Sonne.

י כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בְּכֹחֲךָ עֲשֵׂה כִּי אֵין מַעֲשֶׂה וְחֶשְׁבּוֹן וְדַעַת וְחָכְמָה בִּשְׁאוֹל אֲשֶׁר אַתָּה הֹלֵךְ שָׁמָּה׃

10. Alles, was du erreichen kannst mit deiner Kraft zu thun, thue (du hast Willen), denn keine That und Resultat und Erkenntnis und Weisheit ist in der Unterwelt, wohin du gehst.

יא שַׁבְתִּי וְרָאָה תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ כִּי לֹא לַקַּלִּים הַמֵּרוֹץ וְלֹא לַגִּבּוֹרִים הַמִּלְחָמָה וְגַם לֹא לַחֲכָמִים לֶחֶם וְגַם לֹא לַנְּבֹנִים עֹשֶׁר וְגַם לֹא לַיְדְעִים חֵן כִּי־עֵת וָפֶגַע יִקְרֶה אֶת־כֻּלָּם׃

11. Ich habe auch immer wieder gesehen unter der Sonne, dass nicht den Leichtfüssigen der Lauf zuteil wird, und nicht den Helden der Sieg und auch nicht den Weisen Brot und auch nicht den Vernünftigen Reichtum und auch nicht den Wissenden Gunst; dennoch (steht es fest bei mir) kommt eine Zeit und ein Geschick ihnen allen zu.

יב כִּי גַם לֹא־יֵדַע הָאָדָם אֶת־עִתּוֹ כַּדָּגִים שֶׁנֶּאֱחָזִים בִּמְצוֹדָה רָעָה וְכַצִּפֳּרִים הָאֲחוּזוֹת בְּפָח כָּהֶם יוּקָשִׁים בְּנֵי הָאָדָם לְעֵת רָעָה כְּשֶׁתִּפֹּל עֲלֵיהֶם פִּתְאֹם׃

12. Nur dass der Mensch seine Zeit nicht kennt, wie Fische welche in ein (für sie) böses Netz gefangen werden und wie Vögel durch eine Schlinge gefasst werden, gleich ihnen werden die Menschenkinder verstrickt zur Zeit des Unglücks, wenn diese sie plötzlich überfällt.

---

notwendig (siehe auch, was oben über die weissen Gewänder und Oelsalbungen in Verbindung mit dem essäischen Prinzip geäussert worden). — 9. ראה hat Knobel dort, wo von טוב oder חיים die Rede, als ein Erfahren des Guten „Geniessen“ (רוה) richtig übersetzt. חיי הבלך, hier wiederholt, zeigt unverkennbar wieder den auf die Nichtigkeitsdränger gerichteten Blick Kohelets, die er eben von dem חיי הבל abziehen möchte. — 9 ist klarer Hinweis auf Unternehmung, Arbeit, Kraft und Willensentfaltung derer, die dem Menschen keinen Willen zuerkennen. Hier giebt es wohl einen freien Willen (10), aber dort im שאול nicht, nach welchem ihr unablässig zu kommen trachtend, euch von dannen wegsehnt, d. h. „wohin du gehst“. Woher aber dies Sichwegsehnen von dannen? Wegen der anscheinenden Herrschaft des Unrechts, das die Verdienstlichen

יג גַּם־זֹה רָאִיתִי חָכְמָה תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ וְהִיא גְדוֹלָה הִיא אֵלָי׃

13. Auch dieses habe ich gesehen (von der) Weisheit unter der Sonne und gross ist es (in Beziehung zu) mir.

יד עִיר קְטַנָּה וַאֲנָשִׁים בָּהּ מְעָט וּבָא־אֵלֶיהָ מֶלֶךְ גָּדוֹל וְסָבַב אֹתָהּ וּבָנָה עָלֶיהָ מְצוֹדִים גְּדוֹלִים׃

14. Eine kleine Stadt und Männer darin wenig, und es kam ein grosser König zu ihr, und umringte sie und baute um sie grosse Bollwerke.

טו וְנִמְצָא בָהּ אִישׁ מִסְכֵּן חָכָם וּמִלַּט־הוּא אֶת־הָעִיר בְּחָכְמָתוֹ וְאָדָם לֹא זָכַר אֶת־הָאִישׁ הַמִּסְכֵּן הַהוּא׃

15. Und es fand sich in ihr ein armer und weiser Mann, und er rettete die Stadt durch seine Weisheit und kein Mensch gedachte dieses armen Mannes.

טז וְאָמַרְתִּי אֲנִי טוֹבָה חָכְמָה מִגְּבוּרָה וְחָכְמַת הַמִּסְכֵּן בְּזוּיָה וּדְבָרָיו אֵינָם נִשְׁמָעִים׃

16. Ich aber sprach: Besser Weisheit als Stärke, aber die Weisheit des Armen wird verachtet und seine Worte werden nicht gehört.

יז דִּבְרֵי חֲכָמִים בְּנַחַת נִשְׁמָעִים מִזְּעָקַת מוֹשֵׁל בְּכְסִילִים׃

17. Die Worte der Weisen in Ruhe (gesprochen) sollten aber gehört werden, eher als das Geschrei des Herrschers unter den Thoren.

יח טוֹבָה חָכְמָה מִכְּלֵי קָרָב וְחוֹטֵא אֶחָד יְאַבֵּד טוֹבָה הַרְבֵּה׃

18. Besser Weisheit als Kriegsgeräte, und ein Sünder vernichtet viel des Guten.

---

blosstellt, — nun, meint Kohelet, wer hat das mehr erfahren als ich? (11) und doch ist bei mir keine Sehnsucht nach dem Scheol, denn Zeit und Schicksal kommt Allen zu: es ist sicher eine Vergeltung, nur weiss der Mensch nicht wann. 12. Es kommt das plötzlich, wobei das Gleichnis mit den gefangenen Fischen sich auf die bezieht, durch deren Thun das Unrecht hier vorwaltet, unerwartet trifft sie die Vergeltung. Dieser Schluss versöhnt auch mit dem Leben, meint Kohelet. Aber bei dem Gedanken von Geschick und den Erfahrungen des Lebens denkt er an sich, an des Weisen Leistungen und Erfolge, die in der That in einem Missverhältnisse stehen, und doch ist nicht zu zweifeln, dass die leidende Weisheit mehr gilt als die ungerechte Macht, womit er den nach Cap. 8[1—13] unterbrochenen Faden wieder aufnimmt, um sich der andern extremen Partei und ihrem Herrscher zuzuwenden (13 — Cap. XI). 13 ראיתי תחת חש׳ ist der Ausdruck für Erfahrung und גדולה bezieht sich nicht auf Weisheit, sondern auf זה, eine grosse Sache ist diese, אלי, zu mir steht sie in naher Beziehung. 14. Die „kleine Stadt" mag vielleicht, verbunden mit den wenigen „Männern", אנשים, Jerusalem bezeichnen, nicht an sich, sondern im Vergleich zu dem גילך גדול und seiner Macht, ob (wie von vielen Auslegern) dies auf ein Faktum zu beziehen, lässt sich nicht erweisen. Das Ganze macht mehr den Eindruck einer geistreichen Fiktion der לשון חכמה, um den so wenig geltenden Kohelet zu schildern im Angesichte seines מושל unter den כסילים, wovon er auch noch weiter redet (בא אליה würde dazu passen, nicht עליה, sondern „zu ihr"). 15. ואדם לא זכר heisst nicht, wie Ibn Esra meint, „vorher wusste oder dachte niemand an ihn", denn dies stünde unvermittelt mit dem Folgenden, vielmehr heisst es: selbst nach der Rettung der Stadt ist des

א זְבוּבֵי מָוֶת יַבְאִישׁ יַבִּיעַ שֶׁמֶן רוֹקֵחַ
יְקָר מֵחָכְמָה וּמִכָּבוֹד סִכְלוּת מְעָט׃

X. 1. Von Fliegen des Todes, die dieser (Tod) übelriechend macht, sagt er (der Sünder): „würziges Oel des Apothekers", ebenso sei ein wenig kostbarer als Weisheit und Ehre Thorheit.

ב לֵב חָכָם לִימִינוֹ וְלֵב כְּסִיל לִשְׂמֹאלוֹ׃

2. Das Herz des Weisen zu seiner Rechten und das Herz des Thoren zu seiner Linken (führt es).

ג וְגַם־בַּדֶּרֶךְ כְּשֶׁהַכְּסִיל הֹלֵךְ לִבּוֹ חָסֵר
וְאָמַר לַכֹּל סָכָל הוּא׃

3. Und so ist es auch auf dem Wege, den der Thor geht, sein Herz fehlt und er spricht zu Allen, er sei ein Thor.

ד אִם־רוּחַ הַמּוֹשֵׁל תַּעֲלֶה עָלֶיךָ מְקוֹמְךָ
אַל־תַּנַּח כִּי מַרְפֵּא יַנִּיחַ חֲטָאִים
גְּדוֹלִים׃

4. Wenn der Unmut des Herrschers über dich kommt, verlass deinen Ort nicht, denn Gelassenheit lässt grosse Vergehen unterbleiben.

ה יֵשׁ רָעָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כִּשְׁגָגָה
שֶׁיּוֹצֵא מִלִּפְנֵי הַשַּׁלִּיט׃

5. Es giebt ein Böses, das ich sah unter der Sonne wie einen Irrtum, der da ausgeht von dem Machthaber:

ו נִתַּן הַסִּכְלוּת בַּמְּרוֹמִים רַבִּים וַעֲשִׁירִים
בַּשִּׁפָלָה יֵשֵׁבוּ׃

6. Gesetzt wurde die Thorheit auf grosse Höhen, und Vornehme sitzen in Niedrigkeit.

* כְּשֶׁכָּל Keri.

Verdienstlichen nicht gedacht worden. Trotzdem aber (16) und obgleich die Weisheit des מסכן verachtet sei und man seine Worte nicht weiter beachtet, halte ich, Kohelet, die חכמה höher als die גבורה, denn sie hat sich besser erwiesen; das Subjekt, von dem sie ausging, kommt nicht so in Betracht. 17. Im Anschluss an „seine Worte werden nicht gehört" folgt: sie sollten doch gehört werden, obgleich sie nicht marktschreierisch oder lärmend, sondern בנחת, ruhig, gelassen und sanft gesprochen werden, eher als זעקת נושל. — 18. כלי קרב sind Waffen, auf die sich der נושל stützt, der den Krieg und das Blutvergiessen innerhalb der geretteten Stadt vorzieht und dadurch ein חוטא, — ein Sünder — wird, der viel Gutes vernichtet.

X. 1. Das Blutvergiessen erinnert Kohelet an das Geschmeis, an זבובי מוית, die die Leichen umgeben, יבאיש ist Prädikat von מוית, die der Tod stinkend macht. יביע bezieht sich auf החוטא, der redet. — Der Sinn ist: der Sünder, der an Krieg und Tod Gefallen hat, stellt das Böse als Gutes hin, spricht von stinkenden Fliegen: sie riechen wie שמן רוקח u. יקר מחכמה וכבוד סכלות, ebenso verdreht er Thatsachen und Eigenschaften: was thöricht ist, nennt er weise. מעט nach סכלות heisst nicht: ein wenig Thorheit, sondern bezieht sich auf יקר, ein wenig wertvoller. 2 u. 3 ist eben von dem Verdrehen die Rede, so dass das Herz des Thoren ihm links — לשמאלו, zur Linken — d. i. zur Verzerrung des Rechten und Wahren führt, und je mehr er so dahingeht, desto weniger Herz hat er, er rühmt sich am Ende seiner Thorheit, was eben nur Sinn- und Herzlosigkeit vermag. 4 ist der Beweis, dass er aus seiner Thorheit eine Tugend macht: er herrscht den Weisen an, lässt ihn רוח המושל fühlen, dieser aber thut gut, sich nicht daran zu kehren. מרפא heisst: gewähren lassen, Nachsicht (vgl. Prov. 15⁴); יניח heisst: lässt ruhen (vermeiden). 5. Die Reserve, die Kohelet empfiehlt, drückt er trefflich dadurch aus, dass er eine רעה תחת השמש, die er erlebt, jetzt nur als שגגה

ז רָאִיתִי עֲבָדִים עַל־סוּסִים וְשָׂרִים הֹלְכִים
כַּעֲבָדִים עַל־הָאָרֶץ׃

7. Ich sah Knechte auf Rossen, und Fürsten wie Knechte zu Fuss gehen auf der Erde.

ח חֹפֵר גּוּמָּץ בּוֹ יִפֹּל וּפֹרֵץ גָּדֵר יִשְׁכֶּנּוּ
נָחָשׁ׃

8. Wer eine Grube gräbt, fällt hinein und wer eine Mauer einreisst, den wird die Schlange beissen.

ט מַסִּיעַ אֲבָנִים יֵעָצֵב בָּהֶם בּוֹקֵעַ עֵצִים
יִסָּכֶן בָּם׃

9. Wer Steine wegwälzt, thut sich wehe an ihnen, und wer Hölzer spaltet, wird gefährdet durch sie.

י אִם־קֵהָה הַבַּרְזֶל וְהוּא לֹא־פָנִים קִלְקַל
וַחֲיָלִים יְגַבֵּר וְיִתְרוֹן הַכְשֵׁיר חָכְמָה׃

10. Wenn stumpf das Eisen und es, weil ohne Schärfe, verdorben ist (wertlos, geringe, nichts leistet), kann es da wohl Heere überwältigen? (— nein —), aber (liessest du das Eisen auch fähig zum Kampfe werden, es schärfen) einen grösseren Gewinn als das Tauglichmachen (der Waffe) bietet Weisheit.

יא אִם־יִשֹּׁךְ הַנָּחָשׁ בְּלוֹא־לָחַשׁ וְאֵין יִתְרוֹן
לְבַעַל הַלָּשׁוֹן׃

11. Wenn die Schlange beisst, so ist es, weil keine (Schlangen-) Beschwörung dagewesen, und (ebenso ist jetzt) kein Vorzug dem Manne der Zunge (den man nicht hört) zuteil.

Irrtum, Versehen bezeichnet, welches nur als so ohngefähr dem שליט entfährt, nicht unmittelbar, sondern מלכני, wobei aber das kräftige, die Gewalt bezeichnende Wort שליט, weise hervorgehoben wird, denn nur seine שלטון ist schuld an der רעה: 6, dass Thorheit gesetzt wurde במרומים auf Höhen, hohe Stellen; ועשירים, Reiche an חכמה als Antithese (vielleicht ursprünglich וכשרים). Wer aber so handelt, gefährdet sich; hier stehen vier Thätigkeiten, die den Staatsruin darstellen, verglichen mit der Demolierung eines Hauses. 8—10, es werden Gruben gegraben, dann die Mauern niedergerissen, dann das Gerölle weggeschafft und das Bauholz davon gespalten (zu verbrennen). Das Zerstören und noch mehr Holzhacken geschieht mit Eisen, bis endlich dieses stumpf wird und zum Kriegführen nicht taugt; bei jeder Thätigkeit aber wird der besondere Schaden genannt. חופר גומץ: Wer die Grube (גומא, chald. גומעה, auch גומתא, syrisch) gräbt, stürzt, verliert den Boden unter den Füssen; גָּדֵר ist nicht Zaun, sondern Mauer (s. Num. 22[24]); im Gemäuer nisten Schlangen, die den פורץ beissen; wer wegwälzt die Steine nach Niederreissen der Mauer, verwundet sich daran und wer die Bauhölzer spaltet, wird gefährdet; יסכן LXX: *κινδυνεύσει ἐν αὐτοῖς* stimmt mit dem rabbinischen סכנה, in Gefahr kommen. 10. Das Eisen wurde zum Demolieren verwandt, aber noch mehr zu בוקע עצים, zum Holzhacken (9); daraus folgt, dass es seine פנים Schärfe, Schneide, = פה verloren. „Ohne Schneide" קלקל Pilp. von קלל „ist es also verdorben", קל gering an Wert; kommen dann feindliche Heere, wie soll die verdorbene Waffe sie bewältigen? וחיָלים יגבר, גָּבַר = Herrwerden, siegen, nicht verstärken. So hat der schwierige Satz die beste Lösung; die Punktation וַ vor חָיָלִים ist vortrefflich zur Frage passend

יב דִּבְרֵי פִי־חָכָם חֵן וְשִׂפְתוֹת כְּסִיל
תְּבַלְּעֶנּוּ׃

12. Die Worte des Weisen-Mundes erstreben Günstiges, aber die Lippen des Thoren verschlingen ihn.

יג תְּחִלַּת דִּבְרֵי־פִיהוּ סִכְלוּת וְאַחֲרִית
פִּיהוּ הוֹלֵלוּת רָעָה׃

13. Der Anfang der Worte seines Mundes ist Thorheit und das Ende desselben bösartige Tollheit.

יד וְהַסָּכָל יַרְבֶּה דְבָרִים לֹא־יֵדַע הָאָדָם
מַה־שֶּׁיִּהְיֶה וַאֲשֶׁר יִהְיֶה מֵאַחֲרָיו
מִי יַגִּיד לוֹ׃

14. Und (dazu) häuft der Thor die Worte. Dieser Mensch weiss nicht was sein (folgen) wird, und was nach ihm erfolgen wird — wer sagt es ihm? (die Thoren?)

טו עֲמַל הַכְּסִילִים תְּיַגְּעֶנּוּ אֲשֶׁר לֹא־יָדַע
לָלֶכֶת אֶל־עִיר׃

15. Des Thoren Abmühen ermattet ihn so, dass er nicht weiss (aufrecht) zur Stadt zu gehen.

טז אִי־לָךְ אֶרֶץ שֶׁמַּלְכֵּךְ נָעַר וְשָׂרַיִךְ בַּבֹּקֶר
יֹאכֵלוּ׃

16. O wehe dir, Land, dessen König ein Knabe (bevormundet) und dessen Fürsten am Morgen speisen.

יז אַשְׁרֵיךְ אֶרֶץ שֶׁמַּלְכֵּךְ בֶּן־חוֹרִים וְשָׂרַיִךְ
בָּעֵת יֹאכֵלוּ בִּגְבוּרָה וְלֹא בַשְּׁתִי׃

17. Heil dir aber, Land, dessen König ein Mann (Sohn) der Freiheit und dessen Fürsten zur Zeit geniessen, um der Kraft und nicht um der Zechgelage willen.

נח בַּעֲצַלְתַּיִם יִמַּךְ הַמְּקָרֶה וּבְשִׁפְלוּת יָדַיִם
יִדְלֹף הַבָּיִת׃

18. In fauler Schlaffheit senkt sich das Gebälke und bei lässiger Hand trieft das Haus.

יט לִשְׂחוֹק עֹשִׂים לֶחֶם וְיַיִן יְשַׂמַּח חַיִּים
וְהַכֶּסֶף יַעֲנֶה אֶת־הַכֹּל׃

19. Zur Lust machen sie Gelage (oder [s. oben] führen sie Krieg) und Wein soll das Leben erfreuen und das Geld gewährt dies Alles. —

(es könnte wohl vor der Gutturale חֲ auch וְ stehen), auch das einleitende אם. — ויתרון הכשיר, doch gesetzt, du würdest das Eisen kampffähig machen, es schärfen, es כשר tauglich sein lassen zum Kampfe: einen grösseren Gewinn als dieses Tauglichmachen des Eisens schafft die Weisheit, etwa so: ויתרון לחכמה מהכשיר הברזל. Im Talmud heisst כשר im Hiphil immer fähigmachen, מכשיר; הכשיר ist Infin. und hat das obige הברזל zum Objekt. Die Macht ruiniert den Staat, sagt Kohelet, sie weiche der Weisheit, die erhält. (Kara's Exegese des Versschlusses [10] ist der unsrigen ähnlich.) 11. Die Weisheit steuert dem Uebel, wenn man sie hört, das geschieht jetzt nicht, der בעל הלשון hat keinen Vorzug, darum reisst ja jener שליט die Mauern des Staatsbaues ein; die Schlange würde nicht beissen, hätte ein Wahrsager sie beschworen.

12. Das Wort des חכם, er mag auch das Günstigste חן erstreben, es wird übertönt von der Thorheit, die zur Tollheit ausartet und die nie nach der Folge fragt (13. 14). 14. מאחריו = nach = hinterher, später. האדם bezieht sich auf den Thörichten, von dem im Capitel die Rede, wer sollte ihm die Folgen sagen? Der בעל הלשון, d. i. der

כ גַּם בְּמַדָּעֲךָ מֶלֶךְ אַל־תְּקַלֵּל וּבְחַדְרֵי
מִשְׁכָּבְךָ אַל־תְּקַלֵּל עָשִׁיר כִּי עוֹף
הַשָּׁמַיִם יוֹלִיךְ אֶת־הַקּוֹל וּבַעַל
*הַכְּנָפַיִם יַגִּיד דָּבָר׃

* כְּנָפַיִם Keri.

20. (Doch halt!) Auch (allein) mit deinen Ideen (die du für dich allein denkst) verwünsche nicht den König, und in deinen Schlafgemächern fluche nicht dem Reichen, denn der Vogel des Himmels könnte den Laut weitertragen und das Geflügelte (wie im Fluge) das Wort verraten.

Weise wird nicht gehört, also die כסילים, nun (15) diese beschäftigen sich mehr damit, was den König erschlafft (Trunk, Genuss), das ist עמל הכסילים, dies macht so müde, אשר, dass der König nicht aufrecht heimgehen kann; אל עיר zur Stadt, d. i. zum Orte seines Wirkens. 16. Wenn aber ein König sich ermüden lässt, sich der Uebermacht seiner Fürsten hingiebt, ist er ein נער, Knabe, unreif und unfrei. Gegensatz eines בן חורים. 17. בגבורה stimmt zu der Antithese תיגענו und zu der Faulheit der Lüstlinge, um derentwillen es im Staate so faul ist. 18 u. 19. יענה hat Peschito ממכך ומטעא, d. h. „erniedrigt und verführt sie". Wir schliessen uns hier Grätz an: „Geld gewährt, lässt zu את הכל, dieses alles, nämlich לחם ויין (vgl. Genes. 41[16]; יענה Hifil von ענה „erhören, gewähren"). 18. בעצלתים, Dualform: „Faulheit beider Hände", ידים; ימך radix מכך. 20. מַדָּע = cogitatio (vulg.) ist jüngerer Hebraismus, ähnlich wie מנדע (1. Chron. 1[10], Dan. 2[21]), das Geflügelte, בעל כנף ist hyperbolische Bezeichnung der gefürchteten Gefahr des Verratenwerdens: „im Fluge wird's verraten". —

IV. Abschnitt. Cap. 11—12[14].

Die sammelnde Chochma.

Die Polemik hört auf. Der Dichter giebt sich selber einen Verweis, nicht mehr zu geisseln. Der König und die Verhältnisse, denen er widerstritt, verlassen den Vordergrund. Die positive Sammlung ist es, welche den Parteien nun empfohlen wird. Freilich kann Kohelet nicht umhin, auch hier noch einen versteckten Hinweis auf derselben Gebahren zu richten. Was thut der Zeit not? Im Gegensatz zu dem sadducäischen Egoismus, der am Schlusse des vorigen Abschnitts figuriert, ist für alle das Notwendigste die Liebe. Daher Cap. 11[1]: „Teile dein Brot mit Andern.“ Wie oben des Egoismus Folge: der Untergang Aller, so hier die Folge der Liebe zu Allen, selbst zu denen, die man nicht kennt („schicke es auf die Fläche des Wassers“), der Lohn des Liebenden: seine Erhaltung durch die Gegenliebe. V. 2: „Sei freigebig, kannst du denn wissen, ob du immer der Geber sein werdest? du kannst auch einst Empfänger sein, wenn es dir übel ergehen sollte. — Jedes Thun hat seine natürliche Folge, jede Ursache ihre Wirkung, das ist Naturgesetz, gegen welches der Mensch nichts vermag.“ Hier denkt Kohelet wohl an die Essäer, die mit ihrem Aberglauben dies Naturgesetz vielleicht doch aufhalten möchten: V. 3: „Siehe, wenn Wolken voll sind, fällt der Regen nieder, und wo ein Baum gefällt wird, dortselbst liegt er.“ Kausalität herrscht vor, kein Fatalismus. Dazu passt V. 4: „Wer Wind beobachtet, wird nicht säen, und wer in die Wolken schaut, nicht ernten.“ Es nützt nämlich kein zu grosses Vertrauen auf Gott, der das Geschick ändern würde bei eigener Unthätigkeit. Folge daher dem Naturgesetz, arbeite, und schaue nicht auf Wind und Wolken. Wohl kann Gott thun, worauf du nicht vorbereitet bist, aber du verlass dich nicht darauf: denn du weisst ja nichts Positives darüber, was Gott hervorbringen wird; das Verborgene ist dir verborgen. Der Wind kann wohl anders wehen, aber nicht, weil er das kann, sollst du die Arbeit unterlassen (V. 5). Dies folgt V. 6: Dass du ohne Rücksicht auf Gedeihen oder Misserfolg die Gegenwart erfassest, des

Morgens und des Abends arbeitest, dich des Lichtes am Morgen freuest (V. 7), dass genug finstere Tage kommen würden, von denen du aber sprechen magst: diese Finsternis ist eitel (V. 8). Die sammelnde Weisheit trägt also bisher den Optimismus vor.

Sie wendet sich dann weiter zur Erziehung der Jugend (9—XII[2]). Die Jugend ist die Kraft und die Zukunft eines Volkes. Wie soll die Jugend erzogen werden? Im Gegensatz zu den beiden Extremen der Zeit, nicht zur Weltflucht, wie die Essäer, und nicht gottlos, wie die Sadducäer. Daher: freue dich, Jüngling, in deiner Jugend, aber wisse, dass du darüber Gott Rechenschaft ablegen wirst; sie werde daran gewöhnt, nicht zornig aufzufahren, wie die Sadducäer, sondern zu Gleichmut, Sanftmut, innerer Zufriedenheit; ferner, sie werde erzogen nicht zur Askese, wie die Essäer, sondern zur Erkräftigung in leiblicher und geistiger Gesundheit, daher V. 10: „Entferne Zorn aus deinem Herzen, und schaffe weg Böses von deinem Fleische.“ Ich sage dies, weil die Jugend leichtsinnig zu sein pflegt, und „dem Nichtigen, הֶבֶל zustrebt.“ Dem jugendlichen Eitelkeitstriebe soll aber gesteuert werden. Wodurch? Antwort: (Cap. 12[1]): Durch die Religion. — „Gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend.“ Gedenken heisst: Das Gelernte reproduzieren. בחרות heisst: Jünglingsalter, während ילדות „Knabenalter“ heisst. Wie könnte man sich denn in dem Jünglingsalter erinnern, wenn man es nicht im Knabenalter gelernt hätte. Frühzeitig muss darauf hingewiesen werden, dass man stets des Schöpfers eingedenk sei, denn später nützt es nicht, es ist alles vorbei, wenn es abwärts geht. Dieses Abwärtsgehen schildert Kohelet in prachtvollen Bildern V. 2—8, zu welchen seine gewohnte Redensart „Eitelkeit der Eitelkeiten“ vortrefflich passt, womit die düstere Gedankenreihe über das Greisenalter einen kräftigen Abschluss findet. In dem (späteren) Nachwort tritt uns der Sammler als solcher wieder vor die Seele. Er wendet sich (V. 9), dem Volke in seiner Einheit und Totalität zu, stellt seine Weisheit und die Verbesserung seiner Meschalim in den Dienst desselben, denn (V. 11) es handelt sich ihm, Worte aufzufinden, die Wert und zugleich Wohlgefallen bei Allen haben. Dabei wird auch des früher Niedergeschriebenen gedacht, was sich als Wort der Wahrheit und Richtigkeit erweist. Freilich hat die lebendige Lehre den Vorzug, das lebendige Wort ist mehr als das geschriebene, daher „lehrt“ er, „sucht nach Worten,“ und redet (V. 11) von den lebendigen „Worten der Weisen.“ Diese haben den Zweck „Schutzwehren zu sein“, den Staat zu erhalten, und die Worte, die die Männer der אסיפות, die sich versammeln, um das Volk zu sammeln, reden, wie auch die Weisen selbst: sie sind alle von einem Hirten gesandt; ein Hirte übersieht seine ganze Heerde, hält sein wachend Auge über jedes einzelne Lamm, dass sich ihm keines verliere (was bei Schriftlichem oft abgeht). Alle haben einen Leiter und Führer: „Gott“ (so achte denn der Jüngling auf diese Worte). Mehr aber (V. 12)

als die gehörten Worte der religiösen Weisen, wäre vom Uebel, denn das Büchermachen, Bücherlesen und das Forschen in ihnen führte nicht zur Erhaltung, sondern zur Ermattung des Fleisches. V. 13: die Bücher haben kein Ende, kein Resultat; das Wort der Weisen aber hat ein Ende und Resultat. Welches? Nun, הכל נשמע, wir alle, gesammelt, wollen es hören und ihm gehorchen. „Fürchte Gott, und beobachte seine Gesetze", dieses gilt nicht für Einen, für Einzelne, sondern für alle Menschen, כי זה כל האדם. Es redet eben der Sammler, dessen Weisheit Alle zur Sammlung anleitet. Allein es ist, als ob er, der auf dem Boden der Geschichte steht, mit dieser abstrakten Sentenz nicht schliessen könnte, sondern wie die scheidende Sonne einen Lichtstrahl zurückwirft über die lange beleuchtete Erde, also weist er noch einmal auf seine Zeit und die von ihm besprochenen Vorgänge hin, hinzufügend (V. 14): „aber, was sonst alles jetzt geschieht, alle Geschehnisse, sei es, dass sie in die Erscheinung getreten, sei es, dass sie verborgen sich abspielen, sei es gut, wie der Weise es wünscht, sei es schlecht, wie die Thatsachen sprechen: die Geschichte ist und heischt ein Weltgericht, Gott führt alles dies sicherlich ins Gericht", und so kommt auch hierin ein versöhnlicher Ausgleich zustande zwischen Geschichte und Geschick. Wahrlich, ein einigender Abschluss Kohelets — des Sammlers!

Text:

א יא שַׁלַּח לַחֲמְךָ עַל־פְּנֵי הַמָּיִם כִּי־בְרֹב הַיָּמִים תִּמְצָאֶנּוּ׃

ב תֵּן־חֵלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לִשְׁמוֹנָה כִּי לֹא תֵדַע מַה־יִּהְיֶה רָעָה עַל־הָאָרֶץ׃

ג אִם־יִמָּלְאוּ הֶעָבִים גֶּשֶׁם עַל־הָאָרֶץ יָרִיקוּ וְאִם־יִפֹּל עֵץ בַּדָּרוֹם וְאִם בַּצָּפוֹן מְקוֹם שֶׁיִּפֹּל הָעֵץ שָׁם יִהְיֶה׃

ד שֹׁמֵר רוּחַ לֹא יִזְרָע וְרֹאֶה בֶּעָבִים לֹא יְקַצֹּר׃

ה כַּאֲשֶׁר אֵינְךָ יוֹדֵעַ מַה־דֶּרֶךְ הָרוּחַ כְּעַצְמִים בְּבֶטֶן הַמְּלֵאָה כָּכָה לֹא תֵדַע אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל׃

Uebersetzung:

XI. 1. Wirf dein Brot auf die Fläche des Wassers, denn nach vielen Tagen wirst du es wiederfinden.

2. Gieb einen Teil (deiner Habe) an Sieben und auch an Acht, denn du weisst nicht, was für Unglück sein kann auf der Erde.

3. Wenn voll werden die Wolken, dann giessen sie Regen auf die Erde aus, und wenn ein Baum fällt im Süden oder im Norden, an dem Orte wohin er fällt, dortselbst ist er.

4. Wer Wind beobachtet, wird nicht säen, und wer in die Wolken sieht, nicht ernten.

5. Wie du nicht weisst, welchen Weg der Wind nimmt, ebensowenig, wie den Weg der Gebeine im Leibe der Schwangeren, ebenso kennst du nicht das Werk Gottes, der Alles vollbringt.

XI. 1. u. 2. Ist unstreitig von Liebeswerken die Rede. Wirf das Brod auf das Wasser, heisst: gieb es hin, auch ohne Hoffnung auf Wiedervergeltung, da du ja den nicht kennst, der es aus dem Wasser zieht und sich daran den Hunger stillt, Gott aber wird es dir einbringen (s. Raschi). Die Araber, sagt Knobel, haben dieselbe Redensart: Bene fac, projice panem tuum in aquam, aliquando tibi retribuetur. (Diez: Denkwürdigkeiten von Asien S. 106.) 2. לשבעה וגם לשמונה „Sieben und acht" bedeutet eine runde Zahl, nicht aber, wie Grätz meint, siebenfach (wie Lev. 26[18]), sondern: an 7 und auch an 8, d. h. an mehrere Personen. Ganz analog ist eine Stelle: 7 und 8, d. h. nicht wenige (Micha 5[4]), ähnlich wie *τρὶς μακαρες Δαναοὶ καὶ τετρακις* bei Homer, noch öfterer in latein. Klassikern: ter quaterque. כי יהיה רעה du weisst nicht, wie dich selbst ein Unglück heimsuchen kann, so dass du in die Lage der 7 oder 8 Unterstützungsbedürftigen kommst. 3 גשם mit Knobel als Objekt des Nachsatzes. Es ist hier die Kausalität hervorgehoben im Anschluss zu 1 u. 2, wo auch von den Folgen der Liebe die Rede ist, das zweite Glied vom Bauen bezieht Herzfeld geistreich auf eine abergläubische Sitte, vermöge deren man die Richtung des Regens nach dem Falle eines in die Höhe geworfenen Stabes bezeichnet hat (vgl. Gittin 56), עץ als „Stab" (Ez. 37[16]); aber das ist zu weit hergeholt, mit dem Schluss von V. 2 stimmt das Trübe in 3 überein; wenn ein Baum gefällt werden soll, so fällt er, und wenn er nach irgend einer Richtung hin fällt, so bleibt er naturgemäss in derselben Richtung liegen. יהוא ist Fut. von chald. הֲוָא (siehe auch Hiob 37[6]) = יהיה. (Vgl. Ewalds krit. Gramm. S. 482, der auch einen Aramaismus hier erblickt). 4. Hier ist an den בישׁרין oder den auf Wolkenkunde sich stützenden Aberglauben zu denken (Deut. 18[11]), der gegen das Gesetz der Kausalität auf ein Fatum achtet. 5. Wohl kann Gott den Wind nach deinem Wunsche lenken, bestimmt er doch, was im Verborgensten vorgeht, so die Wege des Embryo in Mutter-

ו בַּבֹּקֶר זְרַע אֶת־זַרְעֶךָ וְלָעֶרֶב אַל־תַּנַּח
יָדֶךָ כִּי אֵינְךָ יוֹדֵעַ אֵי זֶה יִכְשַׁר הֲזֶה
אוֹ־זֶה וְאִם־שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים׃

6. Am Morgen säe deine Saat, und am Abend lass nicht sinken deine Hand, denn du weisst nicht, welches taugt, ob dieses oder jenes, und ob beides gleicherweise gut ist.

ז וּמָתוֹק הָאוֹר וְטוֹב לָעֵינַיִם לִרְאוֹת
אֶת־הַשָּׁמֶשׁ׃

7. O süss ist das Licht, und gut für die Augen zu sehen die Sonne!

ח כִּי אִם־שָׁנִים הַרְבֵּה יִחְיֶה הָאָדָם בְּכֻלָּם
יִשְׂמָח וְיִזְכֹּר אֶת־יְמֵי הַחֹשֶׁךְ כִּי־
הַרְבֵּה יִהְיוּ כָּל־שֶׁבָּא הֶבֶל׃

8. Denn wenn noch so viele Jahre der Mensch lebt, in allen soll er sich freuen und soll gedenken der Tage der Finsternis, dass ihrer mehr sein werden. Alles, was dann kommt, ist nichtig.

ט שְׂמַח בָּחוּר בְּיַלְדוּתֶךָ וִיטִבְךָ לִבְּךָ
בִּימֵי בְחוּרוֹתֶיךָ וְהַלֵּךְ בְּדַרְכֵי לִבְּךָ
וּבְמַרְאֵי* עֵינֶיךָ וְדַע כִּי עַל־כָּל־אֵלֶּה
יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט׃

9. Freue dich (daher), Jüngling, in deiner Jugend, und fröhlich lasse dich dein Herz sein in den Tagen deines Jünglingsalters, und wandle in den Wegen deines Herzens und nach dem Scheine deiner Augen; wisse aber, dass über alles dieses Gott dich bringen wird ins Gericht.

י וְהָסֵר כַּעַס מִלִּבֶּךָ וְהַעֲבֵר רָעָה מִבְּשָׂרֶךָ
כִּי־הַיַּלְדוּת וְהַשַּׁחֲרוּת הָבֶל׃

10. Und entferne Grimm aus deinem Herzen und schaffe Böses hinweg von deinem Leibe — denn Jugend und Mannbarkeit (Zeit der Schwarzhaarigkeit) sind eitel.

* וּבִמְרֹאֵה Keri.

---

leibe, aber du weisst es nicht, und darum verlass dich nicht auf solche Thaten Gottes, sondern siehe nicht auf Luft und Wolken: arbeite! bei בעצמים ist zu supplieren כאשר איבד יודע דרך בעצמים. — 6. בקר ערב sind poetische Bilder für alle Zeit (Ps. 55[18]). כאחד wie einer, d. h. zusammen; אינך יודע ist hier wie in V. 5 ein Hinweis auf die Unabhängigkeit der Arbeit von dem Erfolge, den Gott bestimmt. — 7 ist Uebergang zur optimistischen Erfassung des Lebens לעינים das ל vor י (Parallel. Ezech. 12[12]), weil י Dages forte implicitum zulässt, wie בעורים (Jes. 59[10]). 8. בל שבא kann sich im Zusammenhang nur auf die Zukunft beziehen, die als „Tage der Finsternis" nichtig genannt wird. 9 ist בילדותך Antithese zu dem, was „kommen wird"; es ist frühe Jugend, die an die Kindheit grenzt und בחרות die Jünglingsperiode, die in das kraftige Mannesalter hinüberleitet. 10. Bei כעס verbunden mit dem Herzen und רעה verbunden mit dem Fleische könnte man leicht an die Erziehung des innern und äussern Menschen denken, aber die Relation zu den geschichtlichen Thatsachen, von denen hier so oft die Rede, lässt eher daran denken, dass der Lehrer vor den Fehlern der Zeit warnt, כעס Zorn „ruht im Schosse der Kesilim und die Sünde am Fleische" ist Askese. כי ist hier Motiv des Sichwendens an die Jugend, denn die Jugend ist sonst eitel und leichtsinnig genug sich davor nicht zu hüten. שחרות ist nicht, wie die meisten Ausleger meinen, Morgenröte, weil dieses Bild die früheste Kindheit, nicht die zum Genuss reife Jugend, wovon hier gesprochen wird, bezeichnet, es ist daher ein Gegensatz der שיבה, des grauen Hauptes, des

א יב וְזְכֹר אֶת־בּוֹרְאֶיךָ בִּימֵי בְחוּרוֹתֶיךָ עַד
אֲשֶׁר לֹא־יָבֹאוּ יְמֵי הָרָעָה וְהִגִּיעוּ
שָׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵין־לִי בָהֶם חֵפֶץ׃

XII. 1. Und denke an deinen Schöpfer in den Tagen deines Jünglingsalters, ehe da kommen die Tage des Bösen, und herannahen die Jahre, von denen du sprechen wirst: Ich habe an ihnen kein Wohlgefallen.

ב עַד אֲשֶׁר לֹא־תֶחְשַׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ וְהָאוֹר
וְהַיָּרֵחַ וְהַכּוֹכָבִים וְשָׁבוּ הֶעָבִים אַחַר
הַגָּשֶׁם׃

2. Ehe sich verfinstert die Sonne, das Licht und der Mond und die Sterne, und die Wolken wiederkehren nach dem Regen.

ג בְּיוֹם שֶׁיָּזֹעוּ שֹׁמְרֵי הַבַּיִת וְהִתְעַוְּתוּ
אַנְשֵׁי הַחָיִל וּבָטְלוּ הַטֹּחֲנוֹת כִּי
מִעֵטוּ וְחָשְׁכוּ הָרֹאוֹת בָּאֲרֻבּוֹת׃

3. Am Tage, da erzittern die Wächter des Hauses und sich krümmen die Männer der Kraft, und die Mahlenden feiern, weil sie weniger werden, und die Sehenden sich verdunkeln in den Luken. (Siehe Erklärung.)

ד וְסָגְרוּ דְלָתַיִם בַּשּׁוּק בִּשְׁפַל קוֹל הַטְּחֹנָה
וְיָקוּם לְקוֹל הַצִּפּוֹר וְיִשַּׁחוּ כָּל־בְּנוֹת
הַשִּׁיר׃

4. Und da verschlossen werden die Thüren nach Aussen, indem niedrig (geschwächt) das Geräusch der Mühle (erscheint), welches sich erhebt zum Laut des Vogels, und (wahrlich) — tief gedämpft ertönen ihm alle Töchter des Gesanges.

Greisenalters, die Schwarzköpfigkeit, שחורי הראש Nedarim 30, siehe auch Midrasch Echa 2[11] בן תשחורת mannhafter Sohn (Grätz).

XII. 1. בוראיך pluralis majestat. עד אשר לא heisst: „bis dass nicht"; עד bis = während dessen dass, oder „ehe" mit positiver Konstruktion. 2. Der Beginn der Schilderung des Alters giebt ein Bild des trüben Ernstes im Alter. Es wäre passender, erst האור und dann Sonne, Mond und Sterne zu nennen, da aber in unserm Buche שמש so oft zitiert wird, ist kein Wunder, wenn Kohelet ihm den Vorzug giebt, hängt doch sein ganzes Denken mit dem zusammen, was unter der שמש ist, auch ist ja אור ירח כוכבים von שמש in der That abhängig. Mit ושבו העבים wird der trübste Tag bezeichnet, an welchem es sich nicht aufhellen will, auch nicht nach Verzug der scheinbar entleerten Wolken; so ist es im hinfälligen Alter, die umwölkte Stirn will sich nicht klären. 3. Die Wächter des Hauses sind die Arme und Hände, die das Haus, den Leib beschützen, und Wache halten, und sie erzittern im Alter, die Männer der Kräfte, „Rüstige" sind die Beine; es sind Plurale, weil mehrere gemeint sind, also nicht Rückgrat, sondern Schenkel, Füsse, die sich beim Alter nach vorn beugen. Die Mahlenden sind die Zähne, deren immer weniger werden, das Zermahlen der Speisen geschieht dann mehr durch die Kinnladen und das Zahnfleisch. רואות, „Sehende", sind die Augen (ארובות, Fenster, Luken), die aus den Augenhöhlen sehen. 4. Die Thüren nach Aussen, die den Menschen abschliessen für das, was בשוק, auf dem Markte, draussen also, geschieht, sind die Ohren, die taub werden; die Mühle d. i. was sich draussen geräuschvoll vollzieht, wird nicht gehört. בשפל ist vertieft, erniedrigt, vermindert, ויקום beziehen wir als Prädikat zu קול; dieses laute Marktgeschrei, das für ihn שפל niedrig geworden, erhebt sich von dieser Niedrigkeit für ihn höchstens zur Stimme des Vogels, d. h. kommt ihm unbedeutend wie diese vor. Doch wäre die Stimme des Vogels auch noch so laut, schmetterten auch alle ge-

ה גַּם מִגָּבֹהַּ יִרָאוּ וְחִתְּתִים בַּדָּרֶךְ וְיִנָאץ
הַשָּׁקֵד וְיִסְתַּבֵּל הֶחָגָב וְתָפֵר הָאֲבִיוֹנָה
כִּי־הֹלֵךְ הָאָדָם אֶל־בֵּית עֹלָמוֹ וְסָבְבוּ
בַשּׁוּק הַסֹּפְדִים׃

5. Auch fürchtet man vor jeder Höhe, und Angst (empfindet man) selbst am ebenen Wege, die blühende Mandel lässt ihn in Zorn geraten, belästigt sieht er sich durch die (leicht hüpfende) Heuschrecke, und es störet (ihn) die (lusterregende) Kapper, denn es geht der Mensch in das Haus seiner Welt, und draussen streifen umher die Klagenden.

ו עַד אֲשֶׁר לֹא־יִרְחַק* חֶבֶל הַכֶּסֶף וְתָרֻץ
גֻּלַּת הַזָּהָב וְתִשָּׁבֵר כַּד עַל־הַמַּבּוּעַ
וְנָרֹץ הַגַּלְגַּל אֶל־הַבּוֹר׃

* יִרְחַק Keri.

6. (Gedenke des Schöpfers) Ehe da reisst die Fessel des Silbers und zertrümmert wird die Kugel des Goldes und zerbrochen wird der Krug an der Quelle und dahin rollet das Rad zur Grube.

---

fiederten Sängerinnen zusammen ihr Lied noch so hell und laut, ihm erscheint alles tief gedrückt, schwach, denn das Gehör ist geschwächt. So findet der schwierige Satz seine beste Auflösung. Doch muss יִשְׁחֲוּ כֹּל בְּנוֹת הַשִּׁיר nicht notwendig verknüpft sein mit קוֹל הַצִּפּוֹר, sondern kann auch — und auch das passt zur obigen Uebersetzung — einen Fortschritt innerhalb des Satzgedankens involvieren. Bei בְּנוֹת הַשִּׁיר ist nämlich nicht nur an Sängerinnen, sondern auch an בַּת קוֹל Tochterstimme oder Echo des Gesanges zu denken. Es bedeutet dann der Satz: Tief gedämpft sind für ihn alle Echos des Gesanges d. h. nicht nur hört er nicht das Geräusch der Bewegung draussen, sondern auch der ebenmässige, harmonische Gesang, der Jeden erfreut, findet keinen Wiederhall mehr bei ihm, denn er hört nicht. וישחו von שחח im Nifal: niedrig sein (Parallele Jes. 29⁴). — 5. יִרָאוּ bezieht sich auf die Greise, Subjekt, sie oder man. Die Alten fürchten, Anhöhen zu ersteigen, aber selbst die ebenen Wege sind ihnen lästig, sie sitzen am liebsten zu Hause. Das schwierige וינאץ השקד ויסתבל החגב ותפר האביונה passt nach unserer Auffassung trefflich hierher. Selbst auf dem Wege ängstigen sich die Alten, und alles, was die Jugend draussen erfreut, das ist ihnen lästig. וינאץ ותפר Hifil, es lässt sie grollen, also es erzürnt sie das in der Natur Blühende. שקד der Mandelbaum ist in der Bibel oft das Bild frühen und starken Blühens. (Aus נָאַץ = נָאָץ) הגב ist das Bild der raschen Bewegung, hüpfen, Heuschrecke, durch deren Anblick er auf den Kontrast zu seinem schleppenden Gange kommt, was ihm Verdruss bereitet, ויסתבל החגב gleichsam passive Konstruktion: „Er wird belästigt בי־ההגב durch die Heuschrecke", was aktiv hiesse: וְיַסְבֵּל אֹתוֹ הַחָגָב es belästigt ihn, in der Bedeutung übereinstimmend mit dem Vor- und Nachsatz. Und es stört האביונה die Kapper, LXX, Vulg. Syrer, Talm. Berach. 36 „Fruchtkorn", und קַפָּרִיס Fruchthülle des Kapperstrauches צִנָּף, deren Samen Wollust reizen soll, woher der Name von אֶבְיוֹנָה, Objekt von ותפר ist אותו; der ganze Satz besagt, dass der Alte, der fühllos ist für die Reize der Natur, nicht nur kein Vergnügen draussen findet, sondern dass es ihn anwidert, was sonst erfreut; wie auch nicht? Das Blühen draussen ist dem Welkenden, das Hüpfen draussen ist dem sich Schleppenden, und das Wollusterzeugende ist dem völlig Abgestumpften zur Last und zum Aerger. Es ist nicht mehr seine Welt draussen, sondern er geht ein אֶל בֵּית עוֹלָמוֹ in das Haus seiner Welt, d. i. zum Grabe, welches die Klagenden umringen. 6. יִרְחַק Keri passt zu חבל הכסף besser als das Kethib וירחק. Die Ausll. sind ratlos, wie bei dem vorigen Satze und erklären verschieden; viele beziehen den Satz, wie der

ז וְיָשָׁב הֶעָפָר עַל־הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה וְהָרוּחַ
תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נְתָנָהּ׃

ח הֲבֶל הֲבָלִים אָמַר הַקֹּהֶלֶת הַכֹּל הֶבֶל׃

ט וְיֹתֵר שֶׁהָיָה קֹהֶלֶת חָכָם עוֹד לִמַּד־
דַּעַת אֶת־הָעָם וְאָזַן וְחִקֵּר תִּקֵּן מְשָׁלִים
הַרְבֵּה׃

7. Und ehe zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er gewesen, und der Geist zurückkehrt zu Gott, der ihn gegeben hatte.

8. O Nichtigkeit der Nichtigkeiten, sprach der Sammler, Alles nichtig!

9. Und je mehr Kohelet weise geworden, desto mehr lehrte er Erkenntnis dem Volke, und erwog und erforschte und verbesserte viele Sprüche.

Talmud, noch auf den Körper und die Körperteile (Rückenmark, Gehirn, Herz, Adern und Augen), die zusammen brechen, wenn das Leben erlischt. Knobel vergleicht das Leben mit einer an einer Silberschnur hängenden Ampel: גֻּלַּת ähnlich Zach. 4³ Oelkrug — das zweite Glied besage dasselbe, כַּד, Eimer, an einem Stricke hängend, der auf einem Rade גַּלְגַּל geht; sind diese entzwei, so ist die Maschiene nicht mehr im Gang und hört auf zu wirken, ein Bild des Lebens. Uns will es bedünken, dass hier eine Fortsetzung der Schilderung des Greisenalters steht, nicht aber eine Tautologie von Bildern für das Leben. Schildert V. 5 den Verdruss des Greises über die Blüte, die Bewegung und die Lust in der Natur, so dass ihn nichts mehr reizt nach Aussen, so scheint es, dass V. 6 von der Reizlosigkeit dessen spricht, woran sonst noch das Menschenherz hängt: Schätze, Güter, die er erworben, sowie sein Beruf und Nahrungszweig. Das Silber fesselt sonst an das Leben, jetzt hat die Fessel einen Riss, die גֻּלַּת הַזָּהָב (גֻּלַּת הַכְּתָרוֹת 1. Reg. 7⁴¹), ist goldene Kugel, Knauf, ein seltener Schmuck, und bezeichnet den Reichtum und seine Geltung, jetzt ist wertlos, der כַּד עַל הַמַּבּוּעַ „Krug an der Quelle" ist Bild des Schöpfens, der Mittel und Bedürfnisse des Lebens, der Geschäftstrieb, der jetzt erlahmt ist und גַּלְגַּל, Rad, ist Bild der unablässigen Bewegung, die der Schaffenstrieb hervorbringt; im Alter ist es mit ihr aus, und je näher zum Grabe, desto mehr tritt die Starrheit, Unbeweglichkeit hervor „er kann sich nicht mehr rühren", prädicirt man von ihm, dem in Teilnahm- und Wunschlosigkeit liegenden Menschen, bis völliger Stillstand eintritt, von dem V. 7 redet. וְתֵרֵץ radix רָצַץ (Jes. 42⁴, Jerem. 22¹⁴). וְנִרְצַץ übersetzen LXX und die Hauptversionen von רוּץ laufen, rollen = יָרוּץ (s. Grätz). 7. Ist das Ablaufen des Schwungrades jeder Bewegung einmal erfolgt, dann erfolgt das Hinscheiden des Menschen und seine Auflösung, die Rückkehr zu Staub für den Leib, zu Gott für den Geist; über רוּחַ ist oben geredet worden. Der Vorzug des Geistes wird hier noch hervorgehoben durch אֲשֶׁר נְתָנָהּ, den Gott gegeben, d. h. als ein Besonderes im Gegensatz zu dem Unbeseelten, wovon כְּשֶׁהָיָה gesagt wird, wie er ursprünglich gewesen, nämlich: Staub. — Der letzte Vers dieser Gruppe (8) ist ein guter Abschluss für diese düstere Schilderung von Alter und Tod, und die Redensart הֲבֶל hat im ganzen Buche nirgends einen so geeigneten Platz wie hier, הַקֹּהֶלֶת mit Artikel und plene, als ob Kohelet ben David selbst verriete, er heisse nicht so, sondern ist ein Sammler, woran er das Nachwort fügt, dass ihn das הֶבֶל הֲבָלִים, das er in der Vergangenheit — אָמַר — im Munde geführt hatte, nicht abhielt, eben ein Sammler seines Volkes zu sein, daher (V. 9) וְיֹתֵר, was eine Fortsetzung und Vermehrung zu dem Gesagten ausdrückt. 9. יֹתֵר שׁ mit עוֹד לִמַּד hat Herzfeld richtig mit je mehr, desto, wie oben יָרַב שׁ und ר übertragen, denn bei der Auffassung Gesenius': ausserdem dass (W. B.) wäre eine Trennung zwischen dem חָכָם und dem עוֹד לִמַּד denkbar, beide aber sind von Anfang bei Kohelet identisch, seine Chochma will eben lehren, und dass er selber sich bemüht, diese Chochma zu erweitern, sagt er selber oft, ebenso scheint Klostermanns Version (siehe oben) wie die von Grätz und Knobel hier unpassend.

י בִּקֵּשׁ קֹהֶלֶת לִמְצֹא דִּבְרֵי־חֵפֶץ וְכָתוּב יָשָׁר דִּבְרֵי אֱמֶת׃

10. Es suchte Kohelet zu finden Worte des Wohlgefallens, und das Niedergeschriebene war Richtigkeit — Worte der Wahrheit.

יא דִּבְרֵי חֲכָמִים כַּדָּרְבֹנוֹת וּכְמַשְׂמְרוֹת נְטוּעִים בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת נִתְּנוּ מֵרֹעֶה אֶחָד׃

11. Die Worte der Weisen sind wie stachlige Stäbe, und wie Schutzwehren um die Pflanzungen, die (Worte) der Männer der Versammlungen wurden gegeben von einem Hirten.

יב וְיֹתֵר מֵהֵמָּה בְּנִי הִזָּהֵר עֲשׂוֹת סְפָרִים הַרְבֵּה אֵין קֵץ וְלַהַג הַרְבֵּה יְגִעַת בָּשָׂר׃

12. Aber vor mehr als diesen, mein Sohn, werde gewarnt, zu machen viele Bücher (nähme und ergäbe auch) kein Ende, und viel Lesen (Forschen) ist Ermüdung des Leibes.

יג סוֹף דָּבָר הַכֹּל נִשְׁמָע אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמֹר כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם׃

13. Das Ende des Wortes, wir Alle wollen es hören: Gott fürchte, und seine Gebote beobachte! wahrlich, dieses gilt für alle Menschen.

תקן heisst: einrichten, verordnen, abfassen und auch „verbessern", wie oben לתקן und besagt, dass Kohelet viele seiner Sprüche verbessert hat, was in einem aus späterer Zeit datierenden Nachtrag zu seinem Maschalbuche hervorgehoben wird, nachdem er es sorgfältig auf die Wagschale gelegt (באזנים) אזן (vgl. Buxtorf Lex. chald. p. 53) und erprobt. In dem Sinne von האזין wie LXX liest, ist das folgende ויחקר zusammenhanglos. 10. Erklärung dafür, dass er lehrt, er will Worte zur Annahme, Wohlgefallen חפץ finden (vgl. Jes. 54[12] אבני חפץ d. i. Steine, an denen man seine Lust empfindet, weil sie einen Wert haben) וכתוב ist Particip perf. Kal. „das Geschriebene", וכתב scripsit zu lesen ist Willkür. Was niedergeschrieben wurde, hat seine Richtigkeit, ist wahr und jetzt als solches befunden worden. Dem כתוב stehen aber die gesprochenen, lebendigen Worte, die Kohelet zur Belehrung anwendet, als vorzüglichere entgegen, und diese mündliche Lehre ist es, die er 11. als Schutzwehr für נטועים die eingepflanzten d. i. schriftlich vorhandenen bezeichnet. דרבן ist ein Stachel, bedeutet scharf, oder spitzig Gemachtes (s. Knobel). מסמרות sind aber nicht in נסמרות Nägel zu emendieren, weil das nicht zu נטועים, sondern eher zu קבועים oder תקועים passen würde, das Richtige sagt hierüber Klostermann: Die Worte des Weisen sind spitze Stäbe und Schutzwehren für die Pflanzungen — מסמרות —, dazu dienten ja auch die Traditionen, sie galten als סיג גדר, um die schriftliche Thora, בעלי אסופות (דברי) sind die Vorsteher der Kollegien, die sich zur Abfassung der mündlichen Lehre versammelt hatten, welche Lehre das Volk als ein göttliches Gesetz (הלכה למשה מסיני) ansah und anerkennen sollte. Auch Kohelet ist ein solcher חכם, und darum lehrte er bei Empfehlung seiner Lehre die Annahme der mündlichen Lehre der Pharisäer, die alle nicht erfunden, sondern gegeben seien von dem einen Hirten Aller. — נתנו מרעה אחד Dieses נתנו „Gegeben sein", will eben das Mündliche der heil. Schrift gleichstellen, sonst würde es nicht gehört werden und Kohelet redete dann vergebens. Zugleich aber ist in רעה אחד die Einigung Aller in Gott, dem einen Hirten Aller, betont, um allen Parteien, die דברי חכמים als göttlich zu empfehlen. — 12. Daher wird hier von den ספרים geschriebenen Büchern geredet, dass man sie weniger beachte, dass sie nachteilig seien, sie führten zu keinem Ende und mühten nutzlos ab. ולהג

כִּי אֶת־כָּל־מַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים יָבִא בְּמִשְׁפָּט עַל כָּל־נֶעְלָם אִם־טוֹב וְאִם־רָע׃

14. Denn alles, was geschieht, Gott wird es bringen ins Gericht sammt allem, was verborgen, es mag gut, es mag böse sein.

---

ist nicht „Geschwätz oder „Predigen", wie käme solches zu dem Büchermachen? ולהגות = ולהג heisst „forschen, lesen", dieses strengt an, so rät Hieronymus: quod ad lectorem, Inf. von הגה ähnlich: לרד (Jos. 45[1]) statt לרדות (siehe Grätz). — 13. Die Bücher haben kein קץ, aber das דבר, dieses hat ein Resultat, und weil Kohelet zu reden aufhört, das Wort also ein Ende nimmt, daher סוף (dem ראשית seiner Ausführungen entgegen) הכל נשמע. Alle wollen wir es hören, dürfte als grammatisch richtigste Uebersetzung gelten und congruiert mit כי זה כל האדם. Dieses Wort gilt jedem Menschen, die gewöhnliche Uebersetzung: „das ist der ganze Mensch", giebt kein Verständnis der Stelle. Die Peschito hat einen Zusatz zu כל האדם, die unserer Erklärung ähnlich ist: נטול דהנו דמן אנונא חד אתיהב לכל נש „denn diese sind von einem Leiter für alle Menschen gegeben" (vgl. Zirkel S. 181 und Grätz 143). 14. מעשה ist die Geschichte der Zeit, was sichtbarlich geschieht, על übersetzen wir „samt" (analog Genesis 32[12], אם על בנים, Mutter samt Kindern), נעלם Antithese von מעשה was nicht offenbar, nicht That geworden, mag das Letztere gut oder schlecht sein, Gott richtet es, wie ohne Zweifel auch das, was sich thatsächlich in Kohelets Zeit ereignet. Der Schlusssatz versöhnt sonach alle Unzufriedenen mit der so haarsträubend von Kohelet geschilderten Zeit, um derentwillen er ja das Wort genommen. Die Verbindung der Schlussparänese 13 mit V. 14 durch כי ist vortrefflich, denn nur der Gedanke der Gottesfurcht vermittelt die Idee des Gottesgerichts. —

Hellwig'sche Hofbuchdruckerei (Hermann Pilger), Neustrelitz.